This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

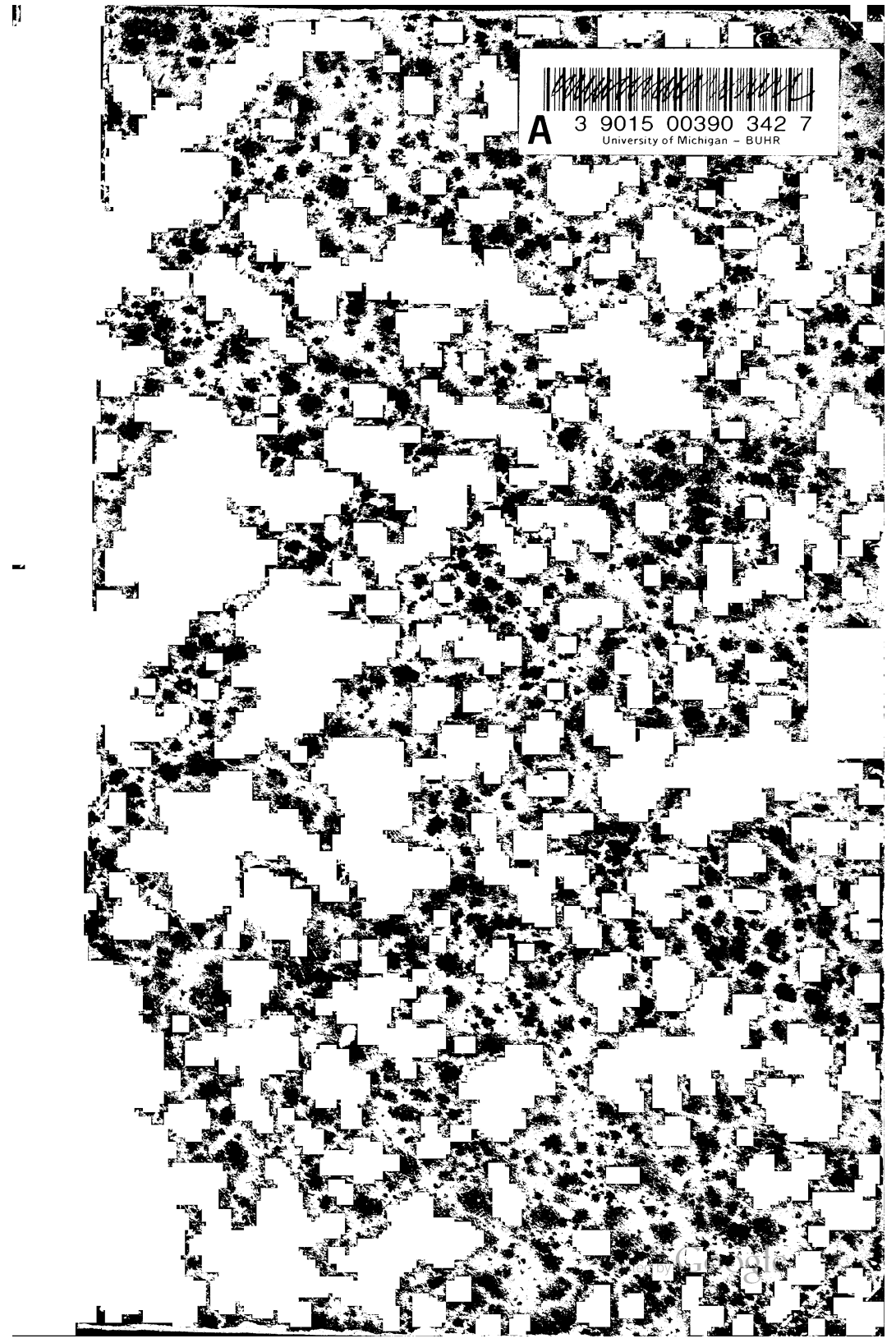
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

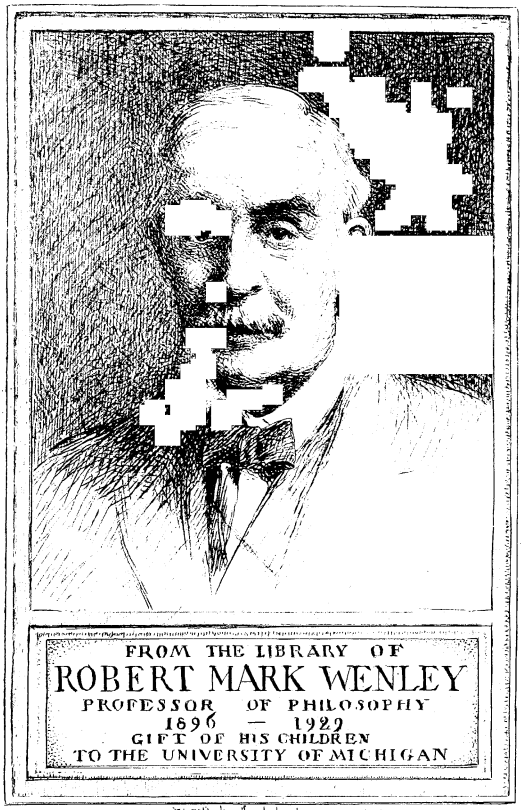
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`


A 3 9015 00390 342 7
University of Michigan – BUHR



FROM THE LIBRARY OF
ROBERT MARK WENLEY
PROFESSOR OF PHILOSOPHY
1896 — 1929
GIFT OF HIS CHILDREN
TO THE UNIVERSITY OF MICHIGAN

HHM Bickwell del et sc
1938

Hosted by Google

Hosted by Google

Hosted by Google

DAS UNBEWUSSTE UND DER PESSIMISMUS.

STUDIEN

ZUR MODERNEN GEISTESBEWEGUNG

VON

DR. JOHANNES VOLKELT.

BERLIN.
VERLAG VON F. HENSCHEL.
1873.

Hosted by Google

Hosted by Google

10-5-38

Inhaltsverzeichniss.

Erster Theil:
Geschichte des Unbewussten.

Seite

I. Capitel: Einleitendes. Stellung des griechischen Geistes, besonders Platons, zum Begriffe des Unbewussten 1

II. Capitel: Die negative Stellung der Philosophie zum Begriffe des Unbewussten 15

A. Mittelalter. Descartes. Spinoza 15

B. Locke. Die Materialisten. Berkeley 23

III. Capitel: Die positive Stellung der Philosophie zum Begriffe des Unbewussten 34

A. Leibniz 34

B. Kant. Hegel 44

C. Carus. Hartmann 78

Zweiter Theil:
Das unbewusst Logische in seiner Verbindung mit dem Schopenhauer'schen Willen (Kritik der Hartmann'schen Metaphysik).

I. Capitel: Die Nothwendigkeit des Ueberganges von Schopenhauer zu Hartmann 103

II. Capitel: Kritik der Hartmann'schen Weltprincipien: Wille und Vorstlelung 125

A. Die innere Nichtigkeit eines jeden der beiden Hartmann'schen Weltfactoren 125

B. Die Unmöglichkeit der Verknüpfung von Wille und Vorstellung in Folge ihres begrifflichen Gegensatzes . . . 132

C. Kritik von Hartmann's Kosmogonie 136

D. Die dialektische Aufhebung des Hartmann'schen Dualismus zum monistischen Panlogismus 154

E. Hartmann's identische Substanz 158

Hosted by Google

Seite

III. Capitel: Kritik des Verhältnisses des All-Einen Unbewussten zur Raum- und Zeitwelt bei Hartmann 163
A. Wesen und Erscheinung bei Hartmann 163
B. Die Individuation bei Hartmann 173
C. Consequenzen der Hartmann'schen Auffassung der Individuation 178
D. Die Individuation nach Hegel'schen Principien 191
IV. Capitel: Hartmann's „Hellsehen des Unbewussten" und Hegel's Dialektik 199
V. Capitel: Kritik der Hartmann'schen Theorie der Bewusstseinsentstehung 216
VI. Capitel: Die Schlussprobe des Hartmann'schen Systems 231

Dritter Theil:
Der moderne Optimismus und Pessimismus.

I. Capitel: Optimismus und Pessimismus in ihren Hauptgestalten . . 241
A. Einleitendes. Leibniz 241
B. Hegel 246
C. Wurzel des Pessimismus. Schopenhauer 256
D. Hartmann 261
E. Bahnsen. Widerlegung des pessimistischen Grundprincips 269
II. Capitel: Kritik der Hartmann'schen empirischen Grundlegung des Pessimismus 275
A. Lust und Unlust in ihrer Stellung zu Optimismus und Pessimismus 275
B. Lust und Unlust in den einzelnen Lebensgütern 287
a. Arbeit 287
b. Gesundheit, Freiheit, Jugend, Naturgenuss . . . 292
c. Geschlechtsliebe 299
d. Freundschaft 310
e. Ehre 312
f. Wissenschaftlicher und Kunstgenuss 314
g. Bequemlichkeit 316
h. Hoffnung 317
C. Resultat 319

Hosted by Google

Erster Theil:

Geschichte des Unbewussten.

I. Capitel.

Einleitendes. Stellung des griechischen Geistes, besonders Platon's zum Begriffe des Unbewussten.

1. „Wir müssen überzeugt sein, dass das Wahre die Natur hat, durchzudringen, wenn seine Zeit gekommen, und dass es nur erscheint, wenn diese gekommen, und deswegen nie zu früh erscheint, noch ein unreifes Publikum findet" (Hegel, Phänomenol. S. 57.).

Was Hegel in diesen einfach schönen Worten im Allgemeinen behauptet, wollen wir in den folgenden Untersuchungen an einer einzelnen Wahrheit, an dem Begriffe des unbewusst Logischen, nachzuweisen versuchen. Wir wollen durch genaues Eingehen auf die Geschichte der Philosophie zeigen, dass in unseren Tagen für jenen Begriff „die Zeit sich erfüllet hat." Manchem möchte es vielleicht scheinen, dass es sich kaum der Mühe verlohne, wegen eines so abstract kahlen Begriffes so viel Aufhebens zu machen, und von Etwas, das den Realitäten dieser Welt so fern steht und den Meisten kaum nur in den Sinn kommt, in aufblähender Weise so zu reden, als ob dadurch wirklich die Welt selbst um einen bedeutenden Schritt vorwärts gebracht wäre. Für solche sei gleich hier bemerkt, dass wir allen Ernstes in dem unbewusst Logischen einen Weltbegriff sehen, einen Begriff, durch dessen Aufnahme in die Weltanschauung das ganze Weltgetriebe, in seinem innersten Mittelpunkte, wie in

Hosted by Google

allen seinen peripherischen Offenbarungen, eine völlig andere Gestalt erhält, einen Begriff, der in der Auffassung der Gebiete der Kunst, Religion, der Politik, des Unterrichtes u. s. w. eine hervorragende Rolle zu spielen bestimmt ist, uud der selbst die concretesten Mächte mit einem neuen, oft ungeahnten Leben erfüllt erscheinen lässt.

Den Anstoss zu den folgenden Untersuchungen hat Eduard von Hartmann's „Philosophie des Unbewussten" gegeben. Dieser geniale Denker ist zwar nicht, wie man ihn öfters nennen hört, der Entdecker des Unbewussten; doch aber gebührt ihm das Verdienst, diesen Begriff, der bei seinen Vorgängern aus der mystischen Tiefe ihres Denkens nur zuweilen und momentan an die Oberfläche ihres Bewusstseins emportauchte, mit Energie und scharfer Consequenz festgehalten und ihn auch dem gewöhnlichen Bewusstsein nahe gebracht zu haben. In Hartmann den Entdecker jenes Begriffs zu sehen, ist zugleich ein Verstoss gegen die eigenste Natur der Wahrheit überhaupt. Keine Wahrheit tritt plötzlich ein, sie bereitet sich allmählich in den Gemüthern und Köpfen vor, sie schafft sich selbst eine heimische Stätte, einen immer günstigeren Boden. Anfangs zerstreut und isolirt, dann in immer reicherem, innigerem Nebeneinander, entspriessen diesem Boden die Keime der neuen Wahrheit. Viele von ihnen verkümmern, andere entwickeln sich unter den drückenden Hemmnissen und Störungen der allerwärts noch mächtig dastehenden, trotzigen Gebilde der alten Zeit, zu verschobenen, verzerrten, abenteuerlichen Gestalten. Doch immer mehr sammelt und concentrirt sich an einzelnen Punkten die Jugendkraft der neuen Wahrheit und bricht endlich zwischen all den zäh in einander geschlungenen Zweigen und Aesten der alternden Stämme als mächtig emporstrebender, majestätischer Baum in siegreichem Wachsthum hindurch. So findet der Begriff der Entwicklung auch auf die Wahrheit seine vollste Anwendung. Sie trägt in sich selbst ihr treibendes Princip, sie gebiert aus sich selbst den Fortschritt, und ist auch selbst die Macht, diesen Fortschritt in die Breite hin auszudehnen und zur allgemeinen Anerkennung zu bringen. Ganz ebenso nun, wie von der Geschichte der Wahrheit im Allgemeinen, können wir auch reden von der Geschichte einer einzelnen Wahrheit, in unserem Falle: des unbewusst Logischen. Wir wollen sein allmähliches Werden darlegen, und zeigen, wie

Hosted by Google

dieser Begriff sich immermehr in den Vordergrund und schliesslich in den Mittelpunkt des philosophirenden Geistes drängte.

Wir sprachen vorhin von der Allmählichkeit des Ueberganges einer niederen Wahrheit in die höhere. Doch ist bei diesem Uebergange auch das Plötzliche keineswegs ausgeschlossen, vielmehr von ihm nothwendig gefordert. Es wird immer einen Moment geben, in welchem uns der Fortschritt, den wir im Stillen längst vollzogen, mit einem Male in's Bewusstsein tritt, in welchem erst uns seine Bedeutung und Wichtigkeit, der springende Punkt desselben, der ihn von den früheren Stadien auf's Schärfste abhebt, wie ein neues Licht aufgeht, so dass wir jetzt erst eigentlich wissen, was wir in jenen vorbereitenden Stufen zum Fortschritt in Wahrheit gethan haben. Wir standen bereits früher in der neuen Wahrheit, meinten aber, noch immer mit den Consequenzen der alten ausschliesslich zu thun zu haben. Dies Bewusstsein des Bruches mit dem Alten, und der wesentlichen Neuheit des Elementes, in dem wir uns bereits bewegen, ist es, was plötzlich eintritt. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint jeder Fortschritt als ein mit einem Male geschehener Ruck, als eine plötzliche Erleuchtung. Es ist wie mit der ersten Liebe eines unverbildeten jungen Mädchens. Längst fühlte sein Herz ein unbekanntes Dämmern und süsses Wogen und Wallen, doch war ihm die Bedeutung dieses Zustandes unbekannt, ja die Reflexion richtete sich nicht einmal darauf. Da mit einem Male, bei irgend einer Veranlassung, fällt es dem Naturkinde wie Schuppen von den Augen; überrascht und vor sich selbst erschreckend, wird es im Tiefsten inne, dass sich die Liebe zum Mittelpunkt seines Seins und Fühlens gemacht, und sein Sinnen und Denken von hier aus diese warme, innige Färbung erhalten hat. Es ist wie ein Zauber, wie eine Offenbarung von oben, die dem Mädchen plötzlich und unangemeldet dies sein umgewandeltes Sein enthüllt hat.

2. In vorzüglichster Weise wird es immer ein Einziger sein, der die neue Wahrheit mit dem vollen Bewusstsein dessen, was eigentlich in ihr Neues und Höheres liegt, ausspricht. Hat der so Begnadigte das entscheidende Wort gesprochen, so fühlen sich die Anderen in ihrem Innersten getroffen; denn es ist die Substanz ihres eigenen Geistes, die jener an das Licht des Bewusstseins herausgehoben hat. „Sie fühlen die unwiderstehliche

Hosted by Google

Gewalt ihres eigenen inneren Geistes, der ihnen in jenem Seelenführer entgegentritt“ (Hegel, Phil. d. Gesch., 2. Aufl. S. 39.). Doch nicht alle Mitlebenden sind im Stande, dem Rufe des Propheten der neuen Wahrheit Folge zu leisten. Die Kraft Vieler reicht nicht so weit, den letzten entscheidenden Schritt zu thun und die neue Wahrheit, die sie selbst dunkel und keimartig in sich tragen, in ihrer nackt und unzweideutig hingestellten Gestalt als das wahrhafte Resultat und Ziel ihres eigenen Fühlens und Denkens anzuerkennen. So kann es kommen, dass, besonders in einer Zeit, wo das Neue eben daran ist, sich Raum zu schaffen, Manche fast ganz in der neuen Wahrheit stehen, und dennoch meinen, nichts als eine Läuterung und Klärung des Alten anzustreben. Diese ängstlichen Gemüther vermögen nicht den Bruch mit der Vergangenheit zu vollziehen, sie verkennen, dass das Schlagwort der neuen Wahrheit ihren eigenen Standpunct erst zur vollen Klarheit und Selbstständigkeit erhebt. Sie sind im Grunde der neuen Wahrheit eng verwandt, und dennoch verschreien sie dieselbe als paradox. Auf diese Weise konnten Erscheinungen entstehen, wie die eines Seneca, der die Christen sceleratissima gens nennt, und von dem andererseits Erasmus sehr treffend sagt: Si legas eum ut paganum, scripsit christiane, si ut christianum, scripsit paganice. Ebenso wenig darf es befremden, bei dem Christenverfolger Marc Aurel Aussprüche zu finden, die Manche als Entlehnungen aus dem Evangelium anzusehen geneigt waren.

Wir haben im Vorigen in wenigen Zügen das Schicksal jeder neuen Lehre gezeichnet. Zur Erläuterung wollen wir nur noch an eine der grössten Thaten des vorigen Jahrhunderts, an die Kopernikanische That des grossen Kant erinnern. Besonders an der Darstellung der vorkritischen Periode in Kant's Entwickelung, wie sie Kuno Fischer in seiner Monographie über Kant giebt, kann man lernen, wie die Haupterscheinungen in der vorkantischen Philosophie: Wolfianismus, englischer Empirismus und Skepticismus, mit Macht dahin drängten, dass das entscheidende Wort des Kriticismus ausgesprochen werde. Und wer vermöchte zu verkennen, dass durch das charakteristische Bestreben der Aufklärungs- und Weltphilosophen, den deutschen Idealismus eines Leibniz und Wolf mit den Lehren Newton's, Locke's und Hume's zu verschmelzen und beide durch einander abzuschwächen, der Boden für die Aufnahme der Kant'schen

Hosted by Google

Philosophie, die jene beiden Richtungen zu einer höheren Einheit verband, vorbereitet wurde? Auch auf viele Einzelheiten, in denen sich Annäherungen an Kant'sche Gedanken zeigen, liesse sich bei den Vorläufern Kant's aufmerksam machen. So zeigen sich, wie Erdmann mit Recht betont, Hinweise auf den Epoche machenden Unterschied des „Dings an sich" und seiner Erscheinung, u. a. bei dem Genfer Bonnet und dem Deutschen Tetens. Jener unterscheidet zwischen essence réelle oder chose en soi, und essence nominelle oder ce que la chose paraît être. Und Tetens nennt „nicht nur das, was wir in den Empfindungen an den Dingen, sondern auch was wir in dem Selbstgefühl an uns selbst wahrnehmen, blosse Scheine oder Phänomene, während das Wesen der Dinge sowohl als der Seele uns verborgen bleibe" (Erdmann, Grundriss d. Geschichte d. Philos. II, S. 242). Als nun aber derjenige auftrat, dem alle diese den Weg bereitet hatten, und die Axt an die Wurzel der früheren Philosophie legte, da waren es nur Wenige, die Geistesfreiheit genug besassen, um in seiner Kritik der reinen Vernunft das erlösende Wort zu erkennen. Fast alle Vertreter der vorkantischen Philosophie hatten sich derart in ihren Standpunkt eingehaust, dass sie für das bewegende, den eigentlichen Fortschritt bezeichnende Princip der Kant'schen Lehre kein Verständniss hatten.

3. Auch das Princip des unbewusst Logischen hat ein ähnliches Loos. Gegen Hartmann's „Philosophie des Unbewussten" ist bereits eine ganze polemische Literatur vorhanden. Heftige Angriffe, die mitunter bis in's bubenhaft Unflätige gingen, erfolgten in grosser Anzahl. Nicht nur Naturforscher und Philosophen von Fach, sondern auch sonst Männer, die den Fortschritten des modernen Denkens mit Interesse und Liebe folgen, wie z. B. Gottschall, erklärten jenen Begriff für unhaltbar und paradox. Andererseits aber war auch der Enthusiasmus, mit dem das Buch in der gebildeten Welt aufgenommen wurde, ein ungewöhnlich grosser. Mag man nun auch einen guten Theil des Heisshungers, mit dem nach diesem Buche gegriffen wird, auf das Pikante seiner Darstellung, auf den, blasirten Gemüthern zusagenden, pessimistischen Grundzug desselben u. s. w. zurückführen, so bleibt doch noch immer so viel übrig, dass der Jubel über sein Erscheinen uns wenigstens darauf hindeuten kann, dass Hartmann das rechte Wort zur rechten Zeit gesprochen.

Hosted by Google

Viel mehr Gewicht aber legen wir darauf, dass sich bei den Männern der Wissenschaft sichtlich jenes Princip immer mehr Bahn bricht, sei es nun, dass sie sich zur blossen Annäherung oder zur rückhaltlosen Anerkennung desselben getrieben fühlen. Hartmann hat selbst in den späteren Auflagen seines Werkes einige Daten über den Eingang, den sein Princip in der Philosophie, Naturwissenschaft und Geschichtsschreibung gefunden, geliefert. Besonders wichtig ist es, dass Naturforscher, wie Helmholtz, Wundt, Zöllner sich der Nothwendigkeit, dem unbewussten Denken und Schliessen eine hervorragende Stelle in der Erklärung der Sinneswahrnehmungen einzuräumen, nicht entziehen können. Auch in seinem neuesten merkwürdigen Buche „Ueber die Natur der Cometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniss“ sieht sich Zöllner wiederholt zur Anerkennung des unbewussten Denkens und Schliessens genöthigt. Nicht nur dass er die Vorstellung einer raumzeitlichen Aussenwelt durch das unbewusste Fungiren des Denkgesetzes der Causalität entstehen lässt: auch für das praktische Verhalten des Menschen hebt er die Wichtigkeit der unbewussten Schlüsse hervor (S. 201). Ebenso nimmt der nüchterne, besonnene Ueberweg, um das Entstehen der Sinneswahrnehmungen zu erklären, ein „primitives, nicht auf seine einzelnen Momente reflektirendes, sondern nur das Resultat zum Bewusstsein bringendes Denken“ an, das in unwillkührlichen Associationen besteht und die Empfindungscomplexe ausgestaltet und mitbestimmt (Anmerkungen Ueberweg's zu Berkeley's Abhandlung über die Principien u. s. w. in Kirchmann's philos. Bibliothek, S. 111). Besonders erfreulich war es uns, die volle Anerkennung des unbewussten Denkens bei dem berühmten Irrenarzt Jessen zu finden. In seinem neusten lehrreichen Werke „Physiologie des menschlichen Denkens“ wird auf Grund zahlreicher Beobachtungen mit allem Nachdruck betont, dass die niederste Stufe unseres Denkens und Wollens unbewusst sei. „Die Sinne,“ sagt er, „denken, vergleichen und urtheilen in ähnlicher Weise wie der Verstand, aber sie thun es unbewusst, und es geschieht bei ihnen gleichsam mit einem Schlage, was bei dem verständigen Denken in mehrere Momente aus einander fällt“ (S. 103).

4. Indem wir uns nun unserer Aufgabe näher zuwenden, fragen wir zunächst im Allgemeinen nach der Bedeutung des

Hosted by Google

unbewusst Logischen. Es werden sich uns dabei zugleich die begrifflichen Voraussetzungen dieses Princips ergeben, und in diesen haben wir die Stufen vorgezeichnet zu sehen, welche der Menschengeist durchlaufen musste, um zur Höhe der Idee des unbewusst Logischen zu gelangen.

Das unbewusst Logische umfasst zwei Momente, die dem gewöhnlichen Bewusstsein für unvereinbar und schlechthin aus einander fallend gelten, in wesentlicher Einheit. Das Unbewusste hat zu seinem Inhalte das Logische; das Logische aber gehört dem Denken an, es ist nichts anderes als das Denken selbst. Das Denken ist aber durchaus ideeller Natur, sein Inhalt fällt nicht gleichgiltig auseinander, sondern ist innerlich vermittelt, sich selbst durchsichtig. Die eine wesentliche Seite des Unbewussten liegt demnach in seiner begrifflichen ideellen Natur; sein Inhalt wird durch Gedanken gebildet. Gedanken und Begriffe aber werden vom gewöhnlichen Bewusstsein nur dem bewussten Subjekte zugeschrieben; ein Gedankeninhalt ist ihm nicht anders vorstellbar, als unter der Form des Bewusstseins. Die Innerlichkeit und Idealität fällt ihm schlechtweg mit dem Bewusstsein, dieser allerhöchsten Form der Innerlichkeit, zusammen. Der Begriff des unbewusst Logischen nun fordert, diese innige Verknüpfung nicht vorzunehmen, vielmehr den Gedankeninhalt, also z. B. die Beziehung von Ursache und Wirkung, für sich, ohne den Spiegel des Bewusstseins, zu denken. Das Ideelle soll ohne ein wissendes Subjekt bestehen; es soll ein selbstständiges, objektives, gleichsam ein Naturdasein haben. Damit sind wir zu dem zweiten Moment im unbewusst Logischen gekommen. Der Begriff soll als objektiv, der Gedankeninhalt mit Weglassung der Bewusstseinsform als seiend gedacht werden. Damit wird wiederum dem gewöhnlichen Bewusstsein etwas äusserst Hartes und Schwieriges zugemuthet. Die Form des Objektseins, des vom Bewusstsein unabhängigen realen Daseins, verbindet das gewöhnliche Bewusstsein ausschliesslich mit der äusseren Natur, mit der ausgedehnten Körperwelt. Hier aber kommt dies Naturdasein dem Ideellen, dem Gedankeninhalt als solchen, dem Begriffe zu. Wenn z. B. von der Denkkategorie der Causalität die Bewusstseinsform abgezogen wird, so bleibt das, was sachlich in dieser Kategorie ausgedrückt ist, nichts desto weniger in seiner ganzen Eigenthümlichkeit bestehen. Sein Dasein ist, wie vorhin, ideell, zugleich aber ausschliesslich ob-

Hosted by Google

jektiv; wie vorhin begrifflich, zugleich aber natürlich. In der Verbindung dieser Gegensätze liegt das Schwierige dieses Begriffes. Zugleich aber liegt darin ein Beweis für die hohe Entwicklung des modernen Bewusstseins, dem dieser Begriff geläufig zu werden beginnt.

So ist das unbewusst Logische das verbindende Glied zwischen Bewusstsein und bewusstloser Natur. Im Bewusstsein ist die Idealität auf die höchste Spitze getrieben, in der ideenlosen Natur die Aeusserlichkeit auf ihre nackteste Gestalt gebracht. Dort wird die Realität von der Idealität aufgezehrt, hier wird die Idealität von der Realität völlig ausgestossen. Dort ein blosses Vorstellungsdasein, hier die grob derbe Realität der Materie. Das unbewusst Logische nun hat vom Bewusstsein das Moment der Idealität, des Denkens; von der äussern Natur das Moment der Objektivität, des von allem Bewusstsein unabhängigen Bestehens. Der Begriff des Unbewussten stellt so eine Vermittelung dar zwischen den Gebieten der bewussten und der ideenlosen Welt, in ihm treffen und vermählen sich Subjektivität und Objektivität, indem jede der beiden Seiten das Extrem ihrer Ausbildung (Bewusstsein — ideenlose Aeusserlichkeit) aufgiebt.

Doch ehe die Vermittelung dieser Gegensätze begriffen werden kann, müssen die Gegensätze selbst in voller Schärfe einander gegenübertreten. Ehe sich dem Bewusstsein nicht die absolute Gegensätzlichkeit von Subjektivität und Objektivität dargestellt hat, ehe der Menschengeist nicht auf den Standpunkt gelangt ist, wo ihm Bewusstsein und Materie schlechthin aus einander fallen und gar keine Berührung unter einander haben, kann ihm auch nicht die Nothwendigkeit von der Vereinigung beider Seiten einleuchten. Jener Zeit also, in welcher der Begriff des unbewusst Logischen in der Philosophie zur Geltung kommt, wird eine andere vorausgehen müssen, die sich das Ideelle nur als bewusst, und die äussere Natur nur als ideenlos vorzustellen vermag, die sich also zu dem Begriffe des unbewusst Logischen rein negativ verhält und denselben für sinnlos erklärt. Zum schroffen Ausdruck gelangt dieser Standpunkt zu Beginn der neuesten Philosophie, in Descartes und Locke. Doch auch damit kann die Philosophie nicht beginnen, dass das Subjekt sich mit vollem Bewusstsein zur materiellen Natur in

Hosted by Google

Gegensatz setzt. Dieser Spaltung der beiden Seiten, diesem reflektirten Dualismus muss die unmittelbare, unbewusste, innerlich noch ungebrochene Einheit vorangehen. Jene Zeit, die sich mit Bewusstsein negativ gegen den Begriff des Unbewussten verhält, kann erst dadurch eintreten, dass sich der Menschengeist aus jener ungespaltenen, sich wie selbstverständlich gebenden Einheit von Bewusstsein und Natur, von Subjektivität und Objektivität herausgearbeitet hat. In dieser ersten Zeit der Philosophie, wie sie sich am schönsten bei den Griechen zeigt, hat sich noch nicht einmal der Begriff des Bewusstseins in seiner Reinheit fixirt, geschweige denn der des unbewussten Denkens. Geist und Natur sind hier noch in ununterschiedener Mischung, in unmerklichem Uebergange in einander, vorhanden. Das Denken, der Geist hat hier noch die Färbung der Natur, und die Natur ist wie selbstverständlich vom Hauche des Geistes durchweht. Erst durch einen Bruch mit der Natur concentrirt sich das Bewusstsein auf sich selbst, zieht sich in seine Innerlichkeit zurück und betrachtet von dieser seiner eigensten Heimath aus die Natur wie ein Fremdes. Dieser Bruch ist hier noch nicht erfolgt, erst das Christenthum bringt diesen Riss in die Welt hinein. Der griechische Geist steht überwiegend unter der Herrschaft des Unbewussten: eben darum aber kann er nimmermehr zum Bewusstsein des in ihm waltenden Princips des Unbewussten gelangen. Um dies zu können, müsste er die schönen Formen, in die er gebannt ist, sprengen, und hörte eben damit auf, der griechische Geist zu sein. Aristoteles, der bis zu dem sich selbst denkenden, immateriellen νοῦς gelangt, steht an einem Zeitpunkte, wo das ächte Griechenthum im Untergange begriffen war. Und auch er ist gerade an diesem Punkte unklar und bleibt auf viele Fragen, die wir von unserem Standpunkte aus über den νοῦς stellen müssen, die Antwort schuldig. Erst wir, die wir uns mit Kämpfen und Schmerzen, aus dem Unbewussten zum grossen Theile herausgerungen und die Macht des Bewusstseins mit Bewusstsein als das Höhere anerkannt haben, vermögen das Princip jener goldenen Zeit zu begreifen. Es ist dies das Wehmüthige, was in aller Entwickelung liegt, dass wir dann erst das Schöne des Unbewussten und das Warum dieser Schönheit begreifen können, wenn das Unbewusste wie ein verlorenes Paradies weit hinter uns liegt.

Hosted by Google

5. An vielen Zügen der griechischen Philosophie lässt sich darthun, dass sich der griechische Geist noch nicht bis zur concentrirten Innerlichkeit des Bewusstseins, bis zur feindlichen Spannung gegen die äussere Natur entwickelt hatte und dass ihm daher die Schärfe und Gesteigertheit des modernen, sich auf sich zurückziehenden, in sich unendlich reflectirten Bewusstseins, die autoritätslose Selbstgewissheit des Ich fremd war. Bei einem Vergleiche der griechischen und der modernen Philosophie fällt sogleich auf, dass bei den Griechen die Naturphilosophie eine ungleich hervorragendere Stelle einnimmt als bei den Modernen, wogegen es bei den Griechen nur schwache Anfänge einer Kritik des Erkenntnissvermögens giebt, die doch seit Locke, Hume und Kant bei uns von der entscheidendsten Bedeutung wurde. Die Frage: wie ist Erkenntniss möglich? die subjectiven Bedingungen des Wissens werden in Griechenland nirgends mit vollem Bewusstsein erörtert. Selbst bei Aristoteles herrscht die unbefangene Annahme einer völligen Parallelität zwischen Denken und Sein; in einer Menge von Stellen spricht er es aus, dass Begriff und Wesen einander vollkommen entsprechen, dass der Begriff nichts Anderes ist als das Wesen so wie es in dem Gedanken aufgenommen erscheint, und dieses nichts Anderes als der objektivirte Begriff (Vgl. Frh. v. Hertling, Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles, Bonn, 1871; S. 39 f; 98). Ein Mistrauen gegen das vernünftige Denken ist noch nirgends vorhanden. Solch ein Standpunkt ist aber nur da möglich, wo die Subjectivität sich noch nicht in sich zusammengerafft, ihr Bewusstsein noch nicht wieder znm Gegenstande ihres Bewusstseins erhoben und die strenge Scheidung zwischen Bewusstsein und mechanisch wirkender Natur noch nicht vollzogen hat. Ferner machen wir noch darauf aufmerksam, wie die griechischen Philosophen die Seele ganz unbefangen aus mehreren heterogenen Theilen zusammensetzen. So hat bekanntlich bei Platon der Mensch eigentlich drei Seelen; und auch Aristoteles lässt zu der niederen, an den Leib gebundenen Seele den νοῦς als ein Göttliches von aussen herantreten. Diese Sorglosigkeit in der substantiellen Zertheilung des seelischen Lebens ist nur dadurch möglich, dass der griechische Geist sich noch nicht als bewusste persönliche Einheit ergriffen hatte. Erst mit Hilfe des modernen Bewusstseins erfasst sich der Mensch in seiner Punctualität und

Hosted by Google

lässt in dieser absoluten Einfachheit alle Ausstrahlungen seines Ich zusammengehen. Je gesteigerter das Bewustsein, um so centralisirter weisst sich das Ich, um so mehr fühlt es sich in seiner punctuellen Einheit und Einzigkeit. Indem wir, statt weiterer Aufzählung einzelner Punkte, auf Zeller's vorzügliche Characteristik der griechischen Philosophie (Philos. der Griechen I., S. 102—128; 3. Aufl.) verweisen, wollen wir nur noch auf einen Punkt näher eingehen. Er betrifft die Platonischen Unsterblichkeitsbeweise.

Auf einem Standpunkte, welchem der Begriff des Bewusstseins in seiner vollen Schärfe klar geworden ist, und der das Unbewusste, wenn auch nicht begriffen hat, so doch wenigstens kennt, um es als ein Unding zu negiren, muss, wenn überhaupt in irgend einem Punkte, so in der Unsterblichkeitsfrage, der Begriff des Bewusstseins, in seinem Gegensatze zu unbewussten Seelenzuständen, zur Sprache kommen. Dem Bewusstsein, welches sich selbst erfasst hat, muss es vor allem darauf ankommen, den Beweis zu liefern, dass die Seele nach dem Tode mit Bewusstsein fortdaure. Wessen Bewusstsein soweit entwickelt ist, der weiss sein Ich an dies individuelle Bewusstsein geknüpft; was ist also für ihn damit gewonnen, wenn ihm die blos unbewusste Fortdauer seiner Substanz garantirt wird? Er will fortdauernd sich besitzen, sich in sich festhalten; die Continuität dieses Selbstbesitzes aber ist durch das Schwinden des Bewusstseins vernichtet. In Hegel, nach dessen Principien der individuelle Geist nach dem Tode als weiter wirkendes, aber unbewusstes Moment des historisch sich entwickelnden Weltgeistes forterhalten bleibt, sieht er einen Unsterblichkeitsleugner, und ebenso in Schopenhauer, der dem individuellen Character eines Jeden eine, allerdings unbewusste, Fortdauer sichert. Wenn wir nach alle dem da, wo in solcher Ausführlichkeit wie in Platons Phädon die Unsterblichkeit bewiesen wird, nirgends das Bewusste der Fortdauer hervorgehoben finden, so können wir sicher sein, dass für Platon, diesen hervorragenden Vertreter des Griechenthums, sich der Begriff des Bewusstseins noch überhaupt nicht in seinem Gegensatze zur Natur und noch viel weniger im Gegensatze zu den unbewussten Seelenzuständen, herausgebildet hatte.

Die Platonischen Unsterblichkeitsbeweise haben etwas Fremdartiges, völlig Ungenügendes für uns. Wir, die wir überall

Hosted by Google

das Bewusstsein herausheben und nur in einer bewussten Unsterblichkeit das Ziel der Wünsche der Unsterblichkeitsgläubigen erblicken können, fühlen, dass die Platonischen Beweise niemals den Nagel auf den Kopf treffen. In dem ersten Beweise (bis zu den Einwänden des Simmias und Kebes) wird sogar die Substantialität der Seele ohne Weiteres vorausgesetzt. So gründet sich z. B. der erste Beweis darauf, dass die Gegensätze aus einander entstehen. Todt und lebendig sind Gegensätze. Also entsteht, gerade so wie aus Lebendem Todtes, auch umgekehrt wieder Lebendiges aus dem Todten (p. 70, C ff.). Es ist klar, dass dieser Beweis auf unserem Standpunkte nur dann gilt, wenn erstlich „todt und lebendig" accidentelle Zustände ein und derselben Substanz sind, und wenn zweitens das Selbstbewusstsein nicht unter jene Accidenzen fällt, sondern zu der unter dem Wechsel der Accidenzen beharrenden Substanz gehört. Nach dem zweiten Punkte wird im ganzen Phädon nicht gefragt. Die Substantialität der Seele wird allerdings auf Anstoss des Simmias erörtert und bewiesen, aber so, dass sie von Platon nirgends von der bewussten Subjectivität getrennt wird und letztere nirgends gesondert zur Sprache kommt. In diesem Beweise (p. 93 f.) genügt es Platon, die Seele als etwas Selbstständiges, den Leib Ueberragendes zu erweisen. Die Frage, wie sich zu dieser Selbstständigkeit das Bewusstsein verhalte, wird gar nicht aufgeworfen. Noch deutlicher wird es im folgenden, gegen Kebes gerichteten Beweise, dass sich für Platon das Bewusstsein in seiner Freiheit von allem Natürlichen noch nicht herausgebildet hatte. Das Wesen der Seele wird hier in das Leben gesetzt; das seinem Wesen nach Lebendige hat nichts mit dem Tode zu schaffen; es ist unsterblich und darum unvergänglich (p. 106 ff.) Der moderne Unsterblichkeitsgläubige sagt, dass das Ich sich bewusst in sich selbst zusammenfasse, sich in einem unendlichen Acte in sich concentrire und darum, weil es selbst sich gleichsam schaffe, nie seiner selbst verlustig werden könne. Platon hingegen kommt nur bis zum Begriffe des Lebens. Dass das Leben entweder bewusst oder unbewusst sei, kommt ihm nicht in den Sinn. Diese Gegensätze haben sich für ihn aus dem Begriffe des Lebens noch nicht herausgebildet. Als characteristisch für die Platonischen Beweise ist noch zu erwähnen, dass ihr Schlusssatz die Unzerstörbarkeit, die Unvergänglichkeit der Seele ist. Die Beweise

Hosted by Google

münden immer in das Beharren der Substanz aus (z. B. p. 76 D. E. p. 106) aber nicht so, als ob damit ein Gegensatz zur Subjektivität ausgesprochen wäre, vielmehr ist in dem ἀδιάφθαρτον εἶναι Beides unentwickelt und vermischt enthalten.

6. Es ist für unseren Zweck interessant, den Phädon des Moses Mendelssohn mit dem Platonischen zu vergleichen. Mendelssohn, der einer Zeit angehört, in der jene Trennung von Bewusstsein und Natur längst vollzogen war, will den Sokrates wie einen Weltweisen aus dem 17. oder 18. Jahrhundert sprechen lassen; er will zeigen, „was ein Mann wie Sokrates, der seinen Glauben gern auf Vernunft gründet, in unsern Tagen, nach den Bemühungen so vieler grossen Köpfe, für Gründe finden würde, seine Seele für unsterblich zu halten.“ Wenn es daher wahr ist, dass, wie wir sagten, es sich gerade in den Unsterblichkeitsbeweisen zeigen müsse, wie weit sich der Begriff des Selbstbewusstseins für den betreffenden Philosophen herausgestellt und abgesondert habe, so werden sich im Mendelssohn'schen Phädon, was die Stellung zu jenem Begriffe anlangt, radicale Unterschiede vom Platonischen zeigen müssen.

Während Platon's Beweise immer darauf hinausliefen, dass die Seelensubstanz unvernichtbar sei, gehen die Mendelssohn'schen letzten Endes immer auf die Fortdauer des Bewusstseins. Sein erster Beweis, der mit dem ersten Platonischen von dem Uebergehen der entgegengesetzten Zustände in einander den gleichen Ausgangspunkt hat, ist zwar nur auf die substantielle Unvertilgbarkeit der Seele hin angelegt. Dennoch heisst es zum Schluss, dass, wenn die Seele ewig fortdauert, sie auch wirken und leiden muss; dies aber sei für sie gleichbedeutend mit Empfinden, Denken und Wollen, kurz mit dem Bilden von Begriffen. Noch characteristischer ist der dritte Beweis. Mendelssohn legt hier dem Kebes den Einwand in den Mund, dass unsere Seele nach dem Tode in einem schlafähnlichen Zustande ohne jede Erinnerung und Bewusstsein fortdauern könne, und sucht dem gegenüber zu beweisen, dass sich die Seele auch nach dem Tode in einem wachenden, des Gegenwärtigen und Vergangenen wohl bewussten Zustande befinde. Die wahre Unsterblichkeit wird hier mit voller Klarheit in die „ewige Fortdauer des Bewusstseins und deutlichen Selbstgefühls“ gesetzt. Mendelssohn freilich hat sich diesen radicalen Unterschied seiner Unsterblichkeitsbeweise von den Platonischen noch nicht zum

Hosted by Google

Bewusstsein gebracht; er weis daher die Platonischen Beweise nicht anders als „seicht und grillenhaft“ zu nennen. — Nebenbei und das Folgende antecipirend, wollen wir noch bemerken, dass Mendelssohn sich negativ zum Begriff des unbewusst Logischen verhält. Er ist insofern weiter als Platon, als sich ihm Bewusstsein und Natur vollständig geschieden haben, und er das unbewusste Seelenleben wenigstens als Problem kennt. Allein er bleibt bei jener Trennung stehen, und setzt darum das unbewusst Seelische gleich „dem Vernunftlosen.“ Bewusstes Empfinden, Denken und Wollen sind ihm die einzigen „Wirkungen“ der Seele.

So hat sich also für Platon das Bewusstsein noch nicht für sich in seiner Reinheit und Schärfe herausgestellt. Um wie viel weniger kann dies daher mit dem Begriff des unbewusst Logischen der Fall sein, der doch den Bruch des Bewusstseins mit der Natur zu seiner unumgänglichen Voraussetzung hat! In seinen Vorstellungen über die Gottheit, die Weltseele und die Gestirngeister wird es immer unbestimmt gelassen, inwieweit sie bewusst oder unbewusst seien. Oft meinen wir von unserem höheren Standpunkte aus, Platon müsse hier das unbewusst Logische im Sinne gehabt haben. Allein wir würden ihm mit dieser Meinung etwas ganz Fremdes unterschieben. So meint z. B. Platon da, wo von der ἀνάμνησις die Rede ist (pag. 75), dass, um mehrere Dinge als gleich erkennen zu können, das Wisssn von dem, was gleich ist, von dem αὐτὸ τὸ ἴσον, schon früher in uns liegen müsse. Doch will damit Platon, wie wir von unserem Standpunkte aus glauben könnten, keineswegs gesagt haben, dass die logische Kategorie der Gleichheit uns unbewusst innewohne, und als solche das Wesen unseres Geistes von allem Anfange an mit constituire. Wiewohl Alles darauf hinzudrängen scheint, vermag Platon sich doch die Sache nicht anders zu denken, als dass wir jenes Wissen in einem Zustande der Präexistenz auf ähnliche Weise erworben haben, wie wir jetzt uns nirgends ein Wissen aneignen. Das immanente Wesen des unbewusst Logischen verwandelt sich für Platon unwillkührlich in ein transscendentes, präexistentielles Erwerben jenes Wissens, wobei es aber gleichfalls wieder an einer Bestimmung über das Verhalten zum Bewusstsein gebricht.

Hosted by Google

II. Capitel.

Die negative Stellung der Philosophie zum Begriffe des Unbewussten.

A. Mittelalter. Descartes. Spinoza.

1. Das Mittelalter stellt den Bruch des Geistes mit der Natur dar. Das mittelalterliche Christenthum ist die durchgeführte Metaphysik des Jenseits, die consequente Verleugnung des Gegenwärtigen, Diesseitigen, Natürlichen. Das Wesen des Menschengeistes wird aus ihm hinausverlegt in ein Jenseits der Vergangenheit (in der Lehre von der Erbsünde), in ein Jenseits der Zukunft (in den eschatologischen Lehren); ja selbst mit Rücksicht auf die Gegenwart wird seine Substanz in ein Jenseits hinausgeworfen, denn wenn der Mensch sich dem Glauben hingibt und Gutes vollbringt, ist dies nicht seine selbsteigene That, sondern die fremd und von aussen hervortretende Gnade Gottes wirkt in ihm dies Glauben und Wollen. Doch würde man fehl gehen, wenn man das Christenthum für nichts weiter als Dualismus hielte. Das ungeheure Uebergewicht an Realität, welches dem Jenseits vor dem natürlichen Diesseits zukommt, ist schon ein Hinweis darauf, dass eben im Jenseits die Versöhnung der beiden Extreme, des Natürlichen und Geistigen, des Menschlichen und Göttlichen zu Stande kommt. Die Vereinigung von Sinnlichem und Intelligiblem ist da, aber selbst der Menschensohn, welcher diese Einheit in eminenter Weise hier in der diesseitigen Gegenwart vollzog, ist seinem göttlichen Theile nach dem Jenseits entsprungen, hat sich nur äusserlich dem Diesseits incarnirt, und, was das Entscheidende ist, das Ziel dieser Incarnation ist doch wieder seine Fahrt ins Jenseits hinauf, die Abstreifung seiner Menschlichkeit und Natürlichkeit.

Hosted by Google

Durch den Dualismus von Diesseits und Jenseits wird die Einheit und Versöhnung an allen Punkten widerspruchsvoll und illusorisch. Wir erinnern nur an die Schöpfung der Welt aus Nichts. Das Christenthum hat den Dualismus einer Gott gegenüberstehenden Materie überwunden. Das reine Nichts, aus welchem Gott die Welt erschuf, ist nicht mehr die formlose Materie des Platon, ja nicht einmal die wesenlose, unwirkliche Leere der Neuplatoniker; es ist eben reines Nichts, negatio omnis entitatis, die formlose Materie ist selbst schon von Gott aus diesem absoluten Nichts geschaffen. Ist auf diese Weise der Dualismus überwunden, so ist doch andererseits ebensowenig reiner Monismus vorhanden. Dieser würde verlangen, die Welt als ewige Selbstoffenbarung Gottes zu begreifen, Gott selbst als nothwendig in sein Anderssein übergehend zu fassen. Davon ist aber die christliche Lehre so weit entfernt, dass vielmehr alle mehr oder weniger emanatistischen Theorien für ketzerisch erklärt werden. Gott, das allerrealste Wesen, vollzieht, nach christlicher Lehre, einen derartigen Bruch mit sich selbst, dass er zu dem absoluten, unversöhnlichen Gegentheil seiner selbst, zu der negatio omnis entitatis, greift, um hieraus die Welt zu schaffen. Die Welt ist so das Produkt aus dem schlechthinigen Jenseits Gottes. Die Einheit Gottes und der Welt wird auf diese Weise durch das Princip des Jenseits entzwei gebrochen. Es ist nicht eine im Wesen Gottes selbst liegende Negation, zu der er sich entäussert, denn dann müsste die Weltschöpfung ein ewiges, nothwendiges Sich — Entlassen Gottes zur Welt sein. Die Negation, welche Gott zur Schöpfung bedarf, liegt vielmehr für ihn schlechthin draussen; um sich mit ihr einlassen zu können, muss Gott sein Wesen total verrückt, er muss sich selbst verloren, mit sich selbst gebrochen haben.

Würde man nun glauben, dass dieser das Mittelalter characterisirende Bruch zwischen Materiellem und Geistigem das Bewusstsein des Menschen bis zur äussersten Vertiefung in sich, bis zur begrifflichen Erfassung seiner selbst im Gegensatze zur mechanisch wirkenden Materie, habe kommen lassen müssen, so würde man sich doch bedeutend irren. Vorbereitet allerdings wurde die Selbsterfassung des Bewusstseins in seinem Mittelpunkte durch jenen Dualismus des Mittelalters. Zur vollen Zuschärfung jenes Gegensatzes zwischen Bewusstsein und Materie konnte es im Mittelalter aus einem inneren Grunde nicht kommen. Der

Hosted by Google

Dualismus zwischen Geist und Natur wurde wesentlich unter religiösem Gesichtspunkte aufgefasst. Der sich in Gegensatz zur Materie stellende Geist war durchaus in den Banden des religiösen Glaubens gefangen. Der religiös Gläubige aber durchschaut nicht sein Ich; er steht noch so sehr unter der Macht des Unbewussten, dass er sein eigenes Wesen aus sich heraus in seinen Gott verlegt und nun nicht erkennt, dass er in seinem Gott eigentlich nichts Anderes als sein eigenes Wesen, nur zum Jenseits verflüchtigt, vor sich hat. Der Religiöse im Sinne des Mittelalters bringt es nicht dazu, sein Denken in seiner autonomen Selbstherrlichkeit zu erfassen, auf sein Bewusstsein als auf den einzig unerschütterlichen Punkt zu pochen, in der Selbstgewissheit den Ausgangspunkt für alles Erkennen zu sehen. Sollte daher das Bewusstsein in seiner vollen Schärfe und Reinheit ausgebildet werden, so musste der Mensch die Fesseln des Glaubens, der das autonome Denken von vorn herein abschnitt, durchbrechen und sich rückhaltlos der klaren, wenn auch schneidig scharfen Luft des Denkens hingeben.

2. Descartes ist es nun, der diesen Bruch mit dem Mittelalter vollzieht. Wenn er auch im Verlaufe seines Systems mit der Kirche sich wieder auf freundschaftlichen Fuss zu setzen sucht, so ist doch der Ausgangspunkt seines Philosophirens rein begrifflich. Rein auf das Denken gestellt, in der vollen Nacktheit des rein innerlichen Beisichseins, in der vollen Blösse des Sichselbstdenkens, das alle bunten Gewänder der gewöhnlichen Vorstellungen von sich abgethan hat, tritt er in das Philosophiren ein. Und wie durch sein Cogito ergo sum sich die Seite des Bewusstseins zugeschärft hatte, so bildete sich auch die Seite der Natur bis zum schroffsten Extrem aus. Das Mittelalter, das unter dem Einflusse der Platonischen und besonders der Aristotelischen Teleologie stand, hatte die Natur noch nicht vollständig entgeistet. Es vermochte die Natur nicht isolirt für sich aufzufassen, sondern betrachtete sie immer als Werk Gottes, als von ihm zu bestimmten Zwecken erschaffen und erhalten. Erst Descartes, wie er das Denken auf sich selbst stellt, macht auch die Materie frei von allen Ideen, lebendigen Trieben, von aller Innerlichkeit, kurz von Allem, was sie irgendwie der gegenüberliegenden Seite, dem Denken, näher brächte. In der Ausdehnung, also dem Ideenlosesten, ist das Wesen der Materie erschöpft; alles Uebrige, was an der Materie bemerkbar ist, sind

Hosted by Google

blosse Abgrenzungen in der Ausdehnung und Veränderungen derselben. Mit dieser aufs äusserste getriebenen Trennung von Denken und Ausdehnung bricht auch eine neue Zeit für den Begriff des Unbewussten an. Es wird jetzt mit Bewusstsein Stellung gegen ihn genommen; er gilt als unbegreifliche Absurdität. Freilich musste man es eben deswegen nicht der Mühe werth finden, sich angelegentlich mit dem Problem des unbewussten Denkens zu beschäftigen. Wir finden darum die ausdrücklichen Ablehnungen dieses Begriffs nur selten bei den hierher gehörigen Philosophen.

Alles unbewusste Vorstellen und Denken erscheint bei Descartes ausdrücklich ausgeschlossen; das Bewusstsein wird in seiner vollen Reinheit und Unvermischtheit mit unbewussten Elementen aufgefasst. Er erklärt: „Unter Denken verstehe ich Alles, was mit Bewusstsein in uns geschieht, insofern wir uns dessen bewusst sind“ (princ. philos. I, 9). Indem Descartes auch das Wollen zum Denken rechnet und es für nichts Anderes als die Bejahung oder Verneinung eines Denkinhaltes ansieht, muss ihm auch das Wollen als für jederzeit bewusst gelten. „Man könnte keine Sache wollen, wenn man nicht gleichzeitig sich dieses Wollens bewusst wäre“ (Les passions, I, 19). Ebensowenig ist, wie wir schon erwähnten, auf Seiten der ausgedehnten Materie eine Spur des unbewusst Logischen zu entdecken. Selbst unter den „Lebensgeistern,“ durch welche die Sinnesempfindungen, die Leidenschaften und Bewegungen des Leibes vermittelt werden, versteht Descartes „blosse Körper, die nur die Eigenthümlichkeit haben, dass sie sehr klein sind und sich, wie die Theile der Flamme einer Fackel, sehr schnell bewegen“ (Les passions, I, 10). Weil Descartes das Denken für durchaus an das Bewusstsein gebunden hielt, musste er den Thieren, denen er das Bewusstsein absprach, zugleich alles Denken, jedes vernünftig organisirende Princip aberkennen. Er hielt die Thiere für von Gott gemachte Maschinen, die qualitativ nicht höher stehen, als eine Uhr mit Rädern und Federn (Discours de la méthode, V). Und wie das unbewusste Denken aus den beiden Attributen des Denkens und der Ausdehnung ausgeschlossen ist, so ist auch in Gott für dasselbe kein Platz. Indem dieser von Descartes noch ganz in theologischer Weise als allwissend bestimmt ist, kann es in ihm natürlich keine Idee geben, die ihm unbewusst wäre.

Hosted by Google

3. Dieselbe Stellung wie Descartes nimmt auch Spinoza zum Begriff des Unbewussten ein. Spinoza reinigte die Philosophie des Descartes von ihren theologischen Willkürlichkeiten und Inconsequenzen; er schaffte auch den Descartes'schen allwissenden, allgütigen Gott aus der Welt, oder zog ihn vielmehr ganz in die Welt hinein, wodurch er freilich um alle seine göttlichen Majestätsrechte gebracht wurde. Die Allmacht allerdings verblieb auch der Substanz Spinoza's, freilich nur in dem ächt philosophischen Sinne, dass aus der Substanz mit Nothwendigkeit Alles folge, was zu ihrer Natur gehöre. Indem nun auch dem Spinoza das Bewusstsein mit dem Denken zusammenfällt, ist die Substanz, mit dem Verluste der Allwissenheit, auch der denkenden, vernünftigen Natur überhaupt verlustig geworden; sie ist eine zwecklos wirkende, blinde Macht.

Allein das Denken existirt in der Welt, es bildet bei Spinoza so zu sagen die eine Hälfte der Welt, es will also mit der ihm immanenten vernunftlosen Substanz irgendwie vermittelt sein. Dies geschieht durch das der Substanz zukommende Attribut des Denkens und den aus diesem Attribut folgenden intellectus infinitus. Wenn Spinoza von Gott spricht, so rechnet er nicht nur das Attribut des Denkens, sondern gewöhnlich auch den intellectus infinitus hinzu. Beide aber müssen als bewusst angenommen werden. Spinoza macht von dem menschlichen cogitare, das ihm selbstverständlich als bewusst gilt, ohne Weiteres den Schluss auf das göttliche Attribut des Denkens. Und was den intellectus infinitus betrifft, so vollzieht sich in diesem die berühmte Spinozische unendliche Liebe Gottes zu sich selbst und zu den Menschen. Indem Gott sich als die Ursache seiner Vollkommenheit vorstellt, so freut er sich dieser seiner Vollkommenheit und ist von unendlicher Liebe zu sich erfüllt (eth. V, pr. 35. 36). So ist also in der ausserzeitlichen Welt theils gar nichts Logisches vorhanden, wie in der Substanz, theils bewusstes Denken und Vorstellen, wie im Attribut des Denkens und im intellectus infinitus.

In der zeitlichen Welt ist die Gegenüberstellung von Denken und Ausdehnung noch schärfer als bei Descartes; denn es fehlt hier jener Punkt im menschlichen Körper, in welchem sich nach Descartes Leib und Seele treffen und beeinflussen. Bei dieser schroffen Gegenüberstellung ist es nur na-

Hosted by Google

türlich, dass dem Spinoza jegliches Verständniss für das unbewusst Logische fehlt, und dass die Vorstellungen ihm wie selbstverständlich immer als bewusst gelten. Die Vorstellung (idea), durch welchen Ausdruck das Wesen des menschlichen Geistes bei Spinoza vollkommen erschöpft wird, definirt er als „mentis conceptus," und bemerkt ausdrücklich, dass er diesen Ausdruck wähle, weil durch ihn die Seele als thätig bezeichnet wird (eth. II, def. 3). Das Unbewusste ist das gerade Gegentheil davon; es stellt sich als etwas mühelos, unter völliger Passivität des Geistes zu Stande Gekommenes dar. Die Vorstellung ist bei Spinoza nichts „Stummes wie ein Gemälde," sondern sie ist die Thätigkeit des intelligere, des Erkennens selbst. Wer eine wahre Idee hat, weiss dies zugleich; die wahre Idee erleuchtet unmittelbar sich selbst (eth. II, prop. 43). Würde Spinoza das unbewusste Denken anerkennen, so könnte ihm unmöglich das Haben einer wahren Idee mit dem Wissen davon zusammenfallen. Am Characteristischesten aber zeigt sich, dass für Spinoza nur bewusste Seelenzustände existiren, in seiner Misshandlung der Gefühle und Leidenschaften. Es ist zwar eine Ehre, die er den Gefühlen anthut, wenn er sie denkend zu begreifen sucht. Dies thut auch Hegel, der ebenfalls das Wesen der Gefühle in's Denken legt. Allein es ist bei Hegel eine ganz andere Bewusstseinsstufe, der die Gefühle angehören; sie haben ihren Boden im unbewussten Naturdasein des Geistes. Spinoza hingegen verwandelt sie in schlechtweg bewusste Denkzustände. Der Grundaffect der Seele, aus dem sich alle übrigen, selbst Traurigkeit und Fröhlichkeit ableiten, ist bei Spinoza das Streben nach Selbsterhaltung, und dieses Strebens ist sich, wie Spinoza ausdrücklich hinzusetzt, die Seele nothwendiger Weise bewusst (eth. III, prop. 9). Man muss sich diese ungeheure Einseitigkeit Spinoza's vor Augen halten, um begreifen zu können, wie er die Liebe, diesen Schauplatz der mächtigsten Wirkungen des Unbewussten, definiren konnte als „Fröhlichkeit, begleitet von der Vorstellung ihrer äusseren Ursache" (eth. III, prop. 13). Alles Geheimnissvolle, aller mystische Zauber, alle die Menschen widerstandslos hinreissende Macht ist durch diese Definition aus der Liebe herausgebracht. Es ist in der That, wie Schopenhauer sagt, eine „überschwängliche Naivetät" in dieser Definition enthalten.

Hosted by Google

4. Wir haben das unbewusst Logische als den vermittelnden Begriff zwischen der mechanisch wirkenden Natur und dem bewussten Geiste aufgefasst. Eine Vermittelung zwischen beiden Extremen findet sich nun allerdings sowohl bei Descartes wie bei Spinoza. Dort ist es der noch ganz theologisch gefasste Gott, hier die Alles Sein umfassende Substanz. Allein diese Vermittelung tritt ganz äusserlich an die absolut getrennten Seiten, sie wird nicht durch die eigenthümliche Natur derselben gefordert. Ein jedes der beiden Attribute bedarf weder bei Descartes, noch bei Spinoza des anderen ihm gegenüberstehenden; Denken wie Ausdehnung, ein jedes ist durch seine Natur erschöpft, es weist in keiner Beziehung auf die Natur seines Gegenübers hin. Dass die Ausdehnung da, wo das Denken anfängt, nicht existirt, ist für die Ausdehnung keine Einschränkung und Schmälerung ihrer Vollkommenheit. So kann es kommen, dass es trotz der vorhandenen Vermittelung an jedem Verständniss für den Begriff des unbewusst Logischen gebricht. Je mehr nun im weiteren Verlauf der neueren Philosophie die Einheit beider Seiten eine innerlich vermittelte wird, je mehr sie als lebendige Entwickelungsstufen eines einzigen Grundprincips auftreten, um so mehr wird auch das unbewusst Logische die ihm gebührende Stellung erlangen. Dies führt uns darauf, gleich hier den engen Zusammenhang zu erörtern, der zwischen dem Entwickelungsprincipe und dem Princip des Unbewussten besteht.

Der Begriff der Entwickelung sagt aus, dass zwischen A, B, C . . . . keine bloss äusserliche Verbindung, keine bloss auf ihre Oberflächen sich erstreckende gegenseitige Beeinflussung Statt findet, dass keines von ihnen, seinem Wesen nach, fertig und in sich abgeschlossen, unbekümmert um das Wesen der anderen, dasteht, dass vielmehr A, B, C . . . . eine innerlich zusammengehörige Stufenreihe bilden, dass sie sich ununterbrochen aus einander erzeugen und weiter forttreiben und dass ihre innerste Natur eben darin besteht, ein bestimmtes Glied ihres sich immer höher und vollständiger auswirkenden einheitlichen Grundprincips zu sein. Wird das Entwickelungsprincip über das Individuum hinaus auf die gesammte Welt angewendet, so müssen natürlich auch die beiden Extreme der Welt, Denken und Ausdehnung, Geist und Natur, Subject und Object, einander näher gebracht werden. Ihre Natur erschöpft sich nun nicht mehr in

Hosted by Google

ihrem starren, isolirten Fürsichsein, sondern besteht wesentlich in ihrem Woher und Wohin, d. h. einerseits in dem, was, aus der inneren Nothwendigkeit einer niedern Stufe heraus, sich in ihnen realisirt, und andererseits in dem, worauf sie, als auf ein über sie hinausliegendes Ziel, vermöge ihrer Natur hintreiben. Sollen sie so in lebendigen, ununterbrochenen Fluss gebracht werden, so muss die Natur sich dem Denken schon innerhalb ihrer selbst annähern und ihm gleichsam auf halbem Wege entgegenkommen. Dies aber setzt voraus, dass die Natur selbst in sich eine Stufenreihe bildet, die, je höher man auf ihr steigt, um so mehr ideellen, logischen Inhalt aufweisen, um so intensiver den Begriff, die Idee hindurchscheinen lassen muss. Natürlich darf dieser ideelle Gehalt nicht bewusster Natur sein, denn dies wäre keine Annäherung der beiden Extreme, sondern eine überstürzte Hineinziehung der Seite des Denkens in ihr Gegentheil, eine Vermischung beider Seiten, noch ehe ein gemeinsamer Boden als Grundlage ihrer Versöhnung aufgefunden wurde. Dieser gemeinsame Boden aber ist das unbewusste Denken, wie wir dies an seinem Begriffe im vorigen Capitel nachgewiesen haben.

Ebenso kann die andere Seite, das bewusste Denken, sich nicht mehr spröde abschliessen, jede Gemeinschaft mit der unbewussten Natur abweisen und, wie bei Descartes und Spinoza, den Anspruch erheben, allein durch sich vollkommen klar und deutlich begriffen zu werden. Wie die Natur in die Nähe des denkenden Geistes hinaufgehoben wurde, so muss das Denken, indem es sich innerhalb seiner selbt abstuft, zur bewusstlosen Natur hinuntersteigen. Das Denken ist nun nicht mehr ein durchaus sich selbst Klares und Offenbares, in das höchstens durch einen quantitativen Mangel, wie bei Spinoza, oder durch die Uebereiltheit des zustimmenden Willens, wie bei Descartes, Irrthum und Dunkelheit hineinkommt; sondern das Denken wird jetzt als in qualitativer Entwickelung begriffen gedacht, auf deren niederen Stufen es noch nicht das volle Verständniss über sich selbst errungen hat, noch nicht in's Reine über sich gekommen ist, sondern noch mehr oder weniger im Unbewussten steckt. Die Entwickelung des Denkens vollzieht sich, indem das unbewusste Element immer vollständiger überwunden wird. Auch in der Nacht des Unbewussten ist das Wesen des Denkens vorhanden, nur noch nicht in subjectiver,

Hosted by Google

sondern blos in objectiver Idealität. Diese Erhebung der Idealität auf eine höhere Potenz vollzieht sich erst durch eine lange mühevolle Arbeit, welche eben das eigene Werden des Geistes ist.

Wo der Zwischenraum zwischen Denken und Ausdehnung unausgefüllt war, da gebrach es auch an einer wahrhaften tieferen Einheit. Jetzt hingegen ist, mit der Erfüllung jenes Zwischen durch eine Reihe von Stufen, zugleich auch eine wahrhaft einheitliche Tiefe, deren Offenbarung die Stufenfolge in Natur und Geist ist, geschaffen. Auch da, wo die Natur noch die wenigsten, zerstreutesten Spuren des Logischen zeigt, wirkt dasselbe Grundprincip, dasselbe Urwesen, wie da, wo der Geist sich von der Natur losringt, und da, wo er zur höchsten Steigerung des Selbstbewusstseins gelangt ist. Und diese einheitliche Tiefe des Ursprungs, was kann sie anderes sein als dasjenige, wodurch jene Stufen sich als untereinander vermittelt, als innerlich zusammengehörig erweisen? Dies aber war das unbewusst Logische. So führt uns also der Begriff der Entwickelung, wenn wir ihn auf die beiden Attribute: bewusstes Denken und Ausdehnung, anwenden, zu einem zwiefachen unbewusst Logischen. Erstlich hat es seine Stelle vorzüglich in den Uebergangsstufen von Natur und Geist, also in der organischen Natur und in dem noch instinktiven naturartigen Dasein der Seele. Seine zweite Stelle im Weltsysteme aber hat es gleichsam hinter allen diesen Stufen, als der Quell von Natur und Geist, als ἓν καὶ πᾶν. Besonders sind es die Hegelschen Principien, in deren consequenter Ausbildung, wenn dies auch von ihrem Urheber nicht klar und bündig ausgesprochen und durchgeführt wurde, es liegt, dem unbewusst Logischen diese doppelte Stelle im Weltorganismus einzuräumen.

B. Locke. Die Materialisten Berkeley.

1. Bevor wir den im Zusammenhange mit dem Princip der Entwicklung sich vollziehenden Fortschritt in der Anerkennung des unbewusst Logischen betrachten, müssen wir noch einer von ganz entgegengesetzter Seite herstammenden, ausdrücklichen Abweisung dieses Begriffs unsere Aufmerksamkeit schenken. Wir meinen die sensualistische und materialistische Philosophie

Hosted by Google

vor Kant; und gerade hierher gehört jener Philosoph, welcher am entschiedensten das Geknüpftsein aller Seelenthätigkeit an das Bewusstsein ausspricht: Locke.

Während bei Descartes, und noch strenger bei Spinoza, Denken und Ausdehnung, Geist und Materie, einander coordinirt sind, ja bei Letzterem die beiden Attribute mit ihren Modis ruhig parallel nebeneinander herlaufen und gleichviel Realität besitzen, wird von Locke und noch mehr von seinen sensualistischen und materialistischen Nachfolgern dem geistigen Principe der Krieg erklärt und ihm immer mehr Terrain abgenommen, das natürlich zur anderen Seite, zur materiellen, mechanisch wirkenden Natur, hinzugeschlagen wird. Schrittweise wird von Locke, Hume, Condillac, Diderot, La Mettrie, Holbach und Anderen die Seele immer mehr ausgeleert; das immaterielle Princip wird immer ohnmächtiger, bis es zuletzt von der übermächtig werdenden Materie ganz hinweggeräumt wird. Trotz dieser Vergewaltigung des immateriellen Princips gelingt es aber auch dem consequentesten Materialisten nicht, sich dieselbe völlig vom Halse zu schaffen. Mag auch noch so viel, was sonst dem selbstständigen, eigenthümlichen Attribute des Denkens zugeschrieben wurde, an die Materie ausgeliefert werden: immer bleibt ein Rest übrig, der in die materielle Natur aufzugehen sich hartnäckig weigert. Dieser Rest ist die Form des Bewusstseins. Diese bleibt unwidersprechlich ein schlechthin Innerliches, und hat, als solches, nicht die geringste Verwandtschaft und Berührung mit dem Aussereinander der materiellen Welt. Doch wissen die Materialisten selbst nicht, was ihnen eigentlich mit diesem Rest der Bewusstseinsform unter den Händen bleibt. Das Bewusstsein ist für sie etwas so Alltägliches, sie sind so sehr gewohnt, dasselbe als eine unbestreitbare Thatsache hinzunehmen, dass sie naiver Weise meinen, es sei ganz natürlich, dass das Bewusstsein eine Eigenschaft der Materie sei. Die Autorität des sinnlich Gegebenen ist so stark für sie, dass, weil sie das Bewusstsein an das Gehirn gebunden zu sehen gewohnt sind, sie jedes Kopfzerbrechen darüber, wie denn aus der Materie ihr reines Gegentheil entspringen könne, für überflüssig halten. Wie so oft, so sind sie auch in diesem Punkte wie blind dagegen, dass hier ein schwieriges Problem vorliegt. Ganz unbefangen setzen sie das Bewusstsein, also das im höchsten Mass Ideelle, den ärgsten Feind der Materie, in diese selbst hinein. Indem

Hosted by Google

sie das Bewusstsein auf materielle Schwingungen zurückführen, glauben sie, damit genug gethan zu haben, und merken nicht, dass die Bewusstseinsform als solche damit noch gar nicht getroffen ist, sondern nach wie vor als etwas für die Materie Unnahbares dasteht.

Während so die Materialisten die Thatsache des Bewusstseins unbefangen hinnehmen und in dem schlichten Glauben an die Zurückführbarkeit derselben auf materielle Vorgänge leben, nehmen sie gegen das unbewusst Ideelle, gegen das unbewusste Denken eine consequent feindselige Haltung ein. Das unbewusste Denken erscheint ihnen bei Weitem nicht so selbstverständlich wie das Bewusstsein; hier ist etwas Taghelles, dort etwas Halbdunkles, Mystisches. Weil das unbewusst Logische unabhängig von unserem subjectiven Bewusstsein wirkt, also ausserhalb jenes Bereiches steht, der von den Materialisten als auf bestem Fuss mit der Materie stehend angesehen wird, meinen diese, dass er der Materie viel schroffer vor den Kopf stosse als das Bewusstsein selbst.

Man sollte glauben, dass, da doch das unbewusst Logische der Materie viel näher steht als das Bewustsein, jenes sich in den Augen der Materialisten, viel leichter und unmerklicher mit der Materie in Harmonie setzen müsste als dieses non plus ultra der Innerlichkeit. Doch näher betrachtet, erklärt sich gerade daraus, dass das Bewusstsein einen viel schärferen Gegensatz zur Materie bildet als das Unbewusste, einerseits die unbefangene Ineinssetzung von Bewusstsein und Materie, und andererseits die feindselige Abneigung gegen das unbewusst Logische. Denn indem Bewusstsein und Materie sich als Gegensätze ausschliessen, fehlt ihnen jeder gemeinsame Berührungspunkt; wenn nun, wie dies von den Materialisten geschieht, unbefangener Weise dennoch der Ursprung des Bewusstseins in die Materie hineinversetzt wird, so wird doch zugleich auch jene berührungslose Gegensätzlichkeit festgehalten, und zwar in dem günstigen Sinne, dass das Wesen der Materie durch ihre Verbindung mit dem Bewusstsein gar nicht berührt oder geschädigt wird. Das Bewusstsein kommt an die Materie gar nicht heran. Verlegt nun aber dennoch die Gedankenlosigkeit factisch den Ursprung des Bewusstseins in die Materie, so wird jene begriffliche Ferne zwischen beiden gerade eine Stütze, um sich diesen Ursprung als möglich zu denken, denn nun scheint es, dass die

Hosted by Google

Materie im Bewusstsein etwas ganz anderes geworden sei und so in ihrem eigensten Wesen, innerhalb ihrer selbst, keine Alteration erlitten habe. — Das Unbewusste steht der Materie viel näher, es hebt sich nicht so scharf ab von ihr, ist darum nicht so augenscheinlich und selbstverständlich. Jene Unbefangenheit, die den Gegensatz ganz verschwinden lässt, ist darum hier unmöglich. Der Materialist findet diesen Begriff, der nicht wie das Bewusstsein ein sich unwiderstehlich aufdrängendes Extrem bildet, verdächtig und geht daher in seiner Weise daran, ihn zu prüfen. Und da muss er denn finden, dass gerade deshalb, weil er, so wie die Materie, etwas Objectives und Selbständiges ist, die andere Seite seiner Natur: die Idealität, den stärksten Widerspruch in das eigenste Wesen der Materie hineinbringen müsse. Hier giebt es keinen so schroffen Gegensatz, der, nachdem beide Extreme einmal in einander gebracht wären, sie dennoch auseinander zu halten und jeden Widerspruch zu beseitigen schiene. Die nähere Verwandtschaft lässt hier den Gegensatz um so schneidiger hervortreten.

Doch auch für sich betrachtet, muss das unbewusst Logische dem Materialisten unbegreiflich vorkommen. Dieser Begriff, welcher zwei Extreme in sich bindet und vermittelt, erfordert, wenn er begriffen werden soll, ein Aufgeben des starren Entweder — Oder; er verlangt ein Hinabsteigen in die Tiefe. Der Materialist aber kennt keine wahrhaft innerliche Vermittelung, keine qualitative Entwicklung. Er erkennt die Autorität der flach daliegenden, im starren Aussereinander befindlichen, sich augenscheinlich und handgreiflich darbietenden Materie gläubig an, und muss daher ein Princip, das von alle dem das Gegentheil ist, als Absurdität verwerfen. Er wird darum jene Gebiete, auf denen sich das Unbewusste hervorthut, theils der mechanisch wirkenden Materie, theils dem Bewusstsein zuweisen; die beiden Extreme theilen sich in die Gebiete der Mitte. Die organischen Bildungen in Pflanzen- und Thierwelt, ferner Gedächtniss, Instinkt u. s. w. werden ganz oder vorzugsweise als rein materielle Vorgänge betrachtet; andere wieder, wie Sprache, Religion, Recht u. s. w. werden in das Reich des Bewusstseins gezogen und als überlegte, berechnete Erfindungen behandelt. — Doch bevor wir einiges Nähere über die Stellung dieses äussersten Ausläufers der empiristischen, realistischen Philosophie in Frankreich und England sagen, haben wir uns mit Locke zu be-

Hosted by Google

schäftigen, dessen Philosophie eine äusserst wichtige Station in der Geschichte des Begriffs des Unbewussten bildet.

2. Wie bei Descartes, so finden wir auch bei Locke den Bruch mit allem Autoritätsglauben, mit dem Vertrauen auf die überlieferten Meinungen Anderer. Wiederholt ruft er seinen Lesern zu, nur ihrem eigenen Verstande zu vertrauen, allein mit ihm die Grundlegung und den Ausbau der Philosophie zu unternehmen. In seinem Hauptwerke, dem „Versuch über den menschlichen Verstand" sagt er (nach von Kirchmann's Uebersetzung): „Es ist ebenso verkehrt, mit Anderer Augen sehen, wie mittelst Anderer Verstande erkennen zu wollen. Nur so weit man selbst betrachtet und selbst die Wahrheit und Vernunft auffasst, besitzt man eine wahre Erkenntniss." „In den Wissenschaften besitzt Jeder nur so viel, als er wirklich weiss und versteht; was er nur glaubt und im Vertrauen annimmt, sind blos Schnitzel; wenn sie auch einzeln sich noch so gut ausnehmen, so vermehrt doch der, der sie sammelt, sein Vermögen damit nur wenig. Solch geborgter Reichthum wird, gleich der Zaubermünze, in der Hand, aus der man sie empfängt, für Gold gehalten, aber er wird zu Spreu und Dunst, wenn man ihn gebrauchen will" (Buch I., Cap. 4, § 23). Bei dieser energischen Betonung des eigenen Denkens und seiner Selbstthätigkeit lässt sich erwarten, dass bei Locke, ebenso wie bei Descartes, der Begriff des Selbstbewusstseins in seiner Gegensätzlichkeit zur unbewussten Materie mit aller Schärfe heraustreten und, weil wir hier erst den Beginn der Befreiung des Denkens vor uns haben, zugleich damit sich eine negative Stellung gegen das unbewusste Denken verbunden zeigen werde. Und in dieser Erwartung werden wir nicht getäuscht; ja, Locke ist gerade der entschiedenste Vertreter dieser negativen Richtung.

Die Cartesianer behaupteten, dass die Seele immer, selbst während des traumlosen Schlafes, denke und folglich Bewusstsein habe; auch das Kind im Mutterleibe sei davon nicht auszunehmen. Gegen den naheliegenden Einwand, dass wir doch z. B. von dem, was wir während des Schlafes gedacht, gar Nichts wüssten, halfen sie sich damit, dass in solchen Zuständen unserem Bewusstsein das Gedächtniss fehle. Locke setzte sich mit der Erfahrung viel mehr in Uebereinstimmung, indem er das fortwährende Denken der Seele leugnet und in dem Vorstellen nicht das Wesen der Seele, sondern nur eine ihrer Ver-

Hosted by Google

richtungen sieht (II, 1, § 10). Trotz dieser Differenz stimmt er in der Leugnung des unbewussten Denkens vollständig mit Descartes überein. Der Anfang des Vorstellens fällt für die Seele mit dem Anfang des Wahrnehmens der Vorstellungen, also mit dem Anfang des Bewusstseins zusammen (II, 1, § 9). Die Behauptung, dass ein Wesen denke, ohne es zu wissen und zu bemerken, dass es denke, erklärt er für ebenso unverständlich, als wenn man sagen würde, ein Körper sei ausgedehnt und habe doch keine Theile (II, 1, § 19). Locke stellt sich ausdrücklich das Problem des unbewussten Denkens; er fragt sich, was mit der Behauptung, dass die Seele denke und der Mensch es nicht wisse, eigentlich gesagt sei, und findet dadurch die Idendität des Ich zerrissen. „Wenn Jemand im Schlafe denkt, ohne es zu wissen, so sind der schlafende und wachende Mensch zwei verschiedene Personen“ (II, 1, § 12). Locke vermag sich die Unbewusstheit des Denkens, selbst nach dem Sinne derer, die sie behaupten, als eine nur relative vorzustellen: habe ich im Schlafe etwas gedacht, wovon ich als Wacher Nichts weiss, so gehört das schlafende Ich eigentlich gar nicht mir selbst, sondern irgend einem Anderen an, für den dies Denken im Schlafe dann allerdings bewusst ist. Die Unbewusstheit bestünde also, selbst wenn Locke sie zugäbe, nur darin, dass ich, nicht aber, dass überhaupt kein Subject, von diesem Denken etwas weiss.

Mit der Verwerfung des unbewussten Denkens hängt aufs Engste Locke's Krieg gegen die angebornen Ideen zusammen. Alle seine Argumente haben den Satz zur Voraussetzung, dass, „wenn es Wahrheiten giebt, die der Seele angeboren sind, die Seele auch zuerst an sie denken muss“ (I, 2, § 26). Locke glaubt, wenn er nachgewiesen hat, dass die vermeintlich angebornen Ideen nicht im Bewusstsein sind, sie damit überhaupt aus der Seele gestrichen zu haben Zu wiederholten Malen versichert er, dass, wenn ein Begriff der Seele eingeprägt sein soll, den die Seele dennoch nicht kennt, eben jenes Eingeprägtsein selbst illusorisch ist. In der Seele sein, und nie bemerkt sein, sagt nach Locke so viel als: Etwas ist und ist nicht in der Seele (I, 2, § 5). Auf diese Weise fällt es Locke äusserst leicht, die angeborenen Ideen schlagend zu widerlegen. Bei Kindern, Wilden und ungebildeten Leuten ist Bewusstsein zu finden, folglich müsste auch, und zwar früher als alles An-

Hosted by Google

dere, die Kenntniss der angeborenen abstracten Grundsätze bei ihnen anzutreffen sein. Da dies nun augenscheinlich nicht der Fall, so sind für Locke die angeborenen Ideen mit einem Schlage gerichtet.

Weiter hängt es mit der principiellen Verwerfung des unbewussten Denkens zusammen, dass Locke von den angebornen Ideen meint, sie müssten sofort als selbstverständlich einleuchten und bedürften keines Beweises zur Begründung. Ihre Wahrheit dürfe nicht von andern ihnen vorhergehenden abhängen; dies wäre ein schlagender Beweis gegen ihr Angeborensein (I, 3, § 4). So kann Locke nur sprechen, weil er meint, dass Alles, was in der Seele gegenwärtig ist, also auch der ganze Zusammenhang des ihr angebornen Fonds von Wahrheiten, auch dem Bewusstsein klar vorliegen müsse. Man würde, meint er, wenn der Mensch solche angeborene Ideen in seiner Seele eingeprägt fände, über ihre Zahl so wenig wie über die Zahl unserer Finger zweifeln, und jedes System würde sie dann aufzuzählen im Stande sein (I, 3, § 14). Uns hingegen, die wir meinen, dass die Seele einen zunächst unbewussten logischen Zusammenhang darstelle, erscheint es ganz selbstverständlich, dass, wenn aus diesem Ineinander logischer Bestimmungen einmal irgend ein Begriff isolirt in das Bewusstsein emportaucht, an uns die Forderung herantritt, auch den Zusammenhang dieses Begriffes an das Tageslicht des Bewusstseins zu ziehen und seinen begrifflichen Unterbau, seine logischen Voraussetzungen, die noch im Schachte des Unbewusstseins verborgen ruhen, dem Bewusstsein durchsichtig zu machen.

3. Was die übrigen Sensualisten und Materialisten betrifft, so müssen wir uns mit einigen Hindeutungen begnügen. Besonders macht die Auffassung, die von ihnen in Bezug auf die Sprache, dieses Werk der instinktiv producirenden Einbildungskraft, getheilt wird, es augenscheinlich klar, dass sie die, die Pole des Bewusstseins und der Materie verbindende Mitte gar nicht kannten. Die Sprache als eine willkürliche Erfindung der Menschen anzusehen, ist für uns Alle heute ein längst überwundener Standpunkt, von dem wir Mühe haben zu begreifen, wie er überhaupt ernstlich vertreten werden konnte. Und doch finden wir diese Auffassung bei der ganzen Reihe von Philosophen, die wir jetzt im Auge haben. Schon der an der Scheide zwischen Mittelalter und Neuzeit stehende Materialist Hobbes

Hosted by Google

versteht unter den Worten willkürlich erfundene Namen oder Zeichen; sie dienen dazu, um die Erinnerung an vergangene Wahrnehmungen und die Mittheilung an Andere möglich zu machen. Die Worte haben an sich mit dem Begriff, den sie vertreten, Nichts zu thun; sie sind blosse Rechenpfennige. Wenn ein Körper seine Eigenschaften verändert, so hängt es von unserer Willkür ab, ob wir den veränderten Körper mit einem neuen Namen belegen wollen oder nicht. Da auf diese Weise die Begriffe nicht durch die Sache, sondern durch unsere sprachliche Willkür festgestellt werden, so sieht Hobbes eines der Hauptgeschäfte der Philosophie darin, die Bedeutung der Wörter genau zu bestimmen. Ganz dasselbe Gewicht auf die Untersuchung der Sprache legt Locke, der das dritte Buch seines Hauptwerkes lediglich diesem Zwecke widmet. Die Worte sind willkürliche, mit Vorsicht zu gebrauchende Zeichen für abstracte Ideen. Um die zahllosen Irrthümer, die in der Sprache ihren Grund haben, unmöglich zu machen, hat die Philosophie die conventionelle Bedeutung jener Zeichen sicher zu stellen. Auch Condillac, der im Sensualismus weiter ging als Locke, unterscheidet die Worte, als willkürliche Zeichen für Ideencombinationen, von den unwillkürlichen, wie es z. B. der Schrei bei einem Unfalle ist. Ebenso sieht der consequente und offene Materialist De la Mettrie in der Sprache eine Erfindung der ausgezeichnetsten, bestorganisirten Menschen. Diese erfundenen Zeichen lehrten sie nun die Anderen, gerade so, wie wenn wir Thiere dressiren.

Ein weiterer Prüfstein für das Verständniss des unbewusst Logischen liegt in der Auffassung der Religion. Zwar ob man religiös ist oder nicht, steht in keiner Beziehung zu jenem Verständniss, wohl aber wird für das Verständniss oder die Verständnisslosigkeit für jenen Begriff dadurch Zeugniss abgelegt, ob man die Religionen als nothwendige Entwicklungsstufen des menschlichen Geistes, als für das menschliche Bewusstsein, wenigstens zu einer gewissen Zeit, nothwendige Formen betrachtet, unter denen es, im unbewussten Dienste der reinen Wahrheit, das Ewige und Absolute, wenn auch in unangemessener, verzerrter Gestalt, anschaut, oder ob man die Religionen als etwas dem Wesen des Menschen Aeusserliches ansieht, sei es nun, dass sie für etwas den Menschen durch äussere Gewalt und List Eingepflanztes und Aufgedrungenes,

Hosted by Google

oder für etwas willkürlich Ersonnenes erklärt werden. Letzterer Ansicht huldigen sämmtliche Deisten und Materialisten. Die englischen Deisten anerkennen zwar die natürliche Religion. Allein für die positive fehlt ihnen jedes Verständniss. Das Interesse einer herrschsüchtigen Priesterschaft und die Unwissenheit der Menge wirkten zusammen, um diesen krankhaften Auswuchs des Menschengeistes hervorzubringen. Das Geheimniss des Deismus, auch des deutschen eines Reimarus, ist, die Religionsstifter für eigennützige Betrüger zu erklären. Bei den Materialisten steigert sich diese Verständnisslosigkeit für die positive Religion zu einem Hass gegen alle Religion. Wer keine qualitativen Abstufungen der Bewusstseinsform kennt, wer es nicht für nothwendig hält, dass das Bewusstsein sich erst aus den dunklen, gährenden Tiefen des Unbewusstseins allmählich emporarbeite, kann unmöglich in der Religion, die wesentlich den niederen Bewusstseinsstufen angehört, die Befriedigung eines dem Menschen immanenten Bedürfnisses erblicken. Das système de la nature eifert gegen alle, auch gegen die pantheistischen Gottesvorstellungen, und erklärt den Gottesbegriff für ein Phantom. Der Gottesbegriff ist dem krankhaften Zuge der Menschen zum Wunderbaren entsprungen.

4. Hier mag auch noch die Stellung Erwähnung finden, welche der irländische Bischof Berkeley zum Begriff des unbewussten Denkens einnimmt. Sein extremer Immaterialismus hat eine Menge Berührungspunkte mit den sensualistischen und materialistischen Doctrinen. Dahin gehört z. B., dass er die objective Geltung aller durch Abstraction gebildeten Ideen bekämpft, ja er geht noch weiter als die Sensualisten, indem er auch die subjective Existenz der abstracten Begriffe bestreitet, und seinerseits wenigstens die wunderbare Fähigkeit der Ideenabstraction nicht zu besitzen versichert (Principles of Human Knowledge, Einleitung, 10). Wir erinnern weiter an sein Vertrauen auf die Sinneswahrnehmungen und an seine Ansicht von der völligen Passivität der Seele beim Aufnehmen der sinnlichen Wahrnehmungen. Zu diesen Berührungspunkten gehört nun auch seine negative Stellung zum unbewussten Denken. Die Ideen, unter denen bei Berkeley jedes physische Gebilde zu verstehen ist, sind nur insofern in dem Geiste vorhanden, als sie von ihm percipirt, d. h. mit Bewusstsein wahrgenommen werden. Er erklärt es für einen vollkommenen Widerspruch,

Hosted by Google

dass eine Idee unwahrgenommen existire. Und da bei Berkeley den Ideen Nichts ausserhalb der bewussten Geister entspricht, und es ausser den percipirenden Geistern und den von ihnen percipirten Ideen überhaupt Nichts weiter giebt, so kann er sagen, dass das Sein der Dinge in ihrem Percipirtwerden besteht (Principles etc., 2, 3). Alles, was existirt, existirt also allein in dem Bewusstsein der percipirenden Geister. Es ist daher nur consequent, wenn Berkeley sagt, dass, wenn mein Geist, indem ich z. B. die Augen schliesse, gewisse Dinge wahrzunehmen aufhört, diese Dinge sich überhaupt nicht mehr in meinem Geiste befinden; sie können dann nur in einem anderen Geiste weiter existiren, der sie durch seinen Gesichtssinn wahrnimmt (ibid. 90). Er geht bis zu der Behauptung, dass die Zeit, innerhalb welcher ein Geist gar keine Ideen hat, für diesen Geist überhaupt nicht vorhanden ist. Die Zeit verfliesst daher nicht gleichmässig, so dass alle Dinge an ihr Theil haben. Abgesehen von der Ideenfolge in unserem Geist ist die Zeit überhaupt Nichts; der Geist ist daher immer denkend. Wer durch Abstraction die Existenz des Geistes von seinem (natürlich bewussten) Denken abzusondern unternimmt, versucht etwas Undurchführbares (ibid. 98).

Wie aus den angeführten Sätzen erhellt, steht Berkeley auf dem möglichst einseitigen Bewusstseinsstandpunkte. Er kommt aus dem Banne des Bewusstseins nicht heraus; nicht nur, dass er sich von dem Geiste alles Unbewusste fern hält: ihm ist überhaupt jede unbewusste Substanz ein Unding.

Wo solche Einseitigkeiten vorkommen: einerseits der extreme Immaterialismus Berkeley's, der die ganze Welt vom Bewusstsein absorbirt werden lässt, und andererseits der extreme Materialismus der Franzosen, der die ganz ideenlose Materie zum Alles verschlingenden Leviathan macht: da kann die Zeit nicht allzu ferne sein, wo das diese Extreme des Bewusstseins und der Materie versöhnende Princip, das unbewusst Logische, zum Durchbruche gelangt und ein allgemeines Zeitbedürfniss befriedigt. Die Vorbereitungen indess, die sich das neue Princip kraft seiner selbst in den Geistern schafft, fallen bereits in die Zeit vor dem Auftreten dieser Extreme. Noch ehe die äussersten Ausläufer einer absinkenden Zeit sich ausgestalten, geht der neue Geist daran, sich Bahn zu brechen. Und oft ist gerade das erste Aufleuchten desselben von wunderbarer Klarheit; der

Hosted by Google

erste Verküuder des neuen Geistes spricht in gedrängter, andeutender Kürze, ohne Beweis und systematischen Zusammenhang, wie prophetisch, alles das aus, was erst später durch lange Mühen und Arbeiten errungen und in festen Zusammenhang gebracht werden soll. Der neue Geist ist hier noch gleichsam in nuce eingeschlossen, in seiner Ganzheit vorhanden, während er sich später zertheilt, gliedert, in seine Momente auseinanderlegt. Dem ersten seiner Verkünder giebt er sich ganz hin, weil er eben noch unentwickelt ist. Zu seiner Entwickelung aber bedarf er vieler Köpfe, deren jeder ihn gleichsam nur auf einer bestimmten Station darstellt und darum manchmal gar nicht weiss, was das Ganze ist, in dessen Diensten er arbeitet.

Der erste Verkünder unserer neuen Idee ist Leibniz. In seinem genialen Geiste glänzte sie in viel verheissender, wunderbar schöner Morgenröthe auf. Doch war Leibniz eben nur Vorläufer, und seine Stimme verhallte ziemlich ungehört. Verwarf doch Wolf, der systematische Ausarbeiter seines Systems, das, worauf es gerade ankam. Leibnizens mit unbewussten Vorstellungen beseelte Monaden werden ihm zu seelenlosen Atomen.

Hosted by Google

III. Capitel.

Die positive Stellung der Philosophie zum Begriffe des Unbewussten.

A. Leibniz.

1. Wiewohl Spinoza unter die Pantheisten, Leibniz unter die Individualisten gezählt zu werden pflegt, stellt sich uns doch die in unzählige Monaden getheilte Welt des Letzteren innerlich viel harmonischer, versöhnter, ausgeglichener dar, als Spinoza's allverschlingende Weltsubstanz. Bei Spinoza werden die Unterschiede und Gegensätze unter den Modis und Attributen von der Substanz einfach ignorirt und bei Seite gelassen; es kommt auf diese Weise eine nur matte, farblose Einheit zu Stande; eine innere Annäherung der in der Welt vorhandenen Gegensätze findet nirgends statt. Zwar könnte man über das Leibniz'sche System zunächst die Ansicht haben, dass hier noch viel weniger als bei Spinoza eine innere Versöhnung zu finden sei. Denn nicht nur findet sich von der Spinozischen Ansicht, dass jedes Attribut für das andere so gut wie gar nicht vorhanden ist, und die Modi der Ausdehnung ganz unbekümmert neben den Modis des Denkens herlaufen, etwas ganz Aehnliches bei Leibniz, wenn er sagt, dass die Körper wirken, als wenn es gar keine Seelen gäbe, und die Seelen wirken, als wenn es gar keine Körper gäbe (Monadologie, § 81, in Erdmann's Ausgabe S. 711). Sondern Leibniz macht auch die Einzeldinge, die doch bei Spinoza durch das mathematische sequi auf's innigste unter einander verbunden sind, für einander unzugänglich und jedes unter ihnen zu einer eigenen, von allen anderen unabhängigen Welt. Die Monaden haben nach Leibniz keine Fenster, durch welche etwas ein- oder ausgehen könnte; weder

Hosted by Google

etwas Substantielles noch Accidentelles vermag von Aussen in die Monaden einzudringen (Monadol. § 7, S. 705). Jeder Monade kommt Selbstgenügsamkeit (suffisance) zu; jede ist sich selbst die Quelle ihrer eigenen Thätigkeiten (Monadol. § 18, S. 706). Auch wäre es ganz überflüssig, eine gegenseitige Einwirkung der Monaden auf einander anzunehmen, da die eine Monade der anderen nur solches geben könnte, was diese selbst schon hat (ad Des Bosses, S. 728).

Allein diese Absperrung der Monaden unter einander wird von Leibniz selbst zu etwas Unwahrem herabgesetzt, indem ein idealer einheitlicher Zusammenhang über alle diese spröden „metaphysischen Punkte" hinübergreift, sie in sich befasst und einem jeden von ihnen die ihm eigenthümliche Natur verleiht. Eine jede Monade ist das, was sie ist, einzig dadurch, dass sie diese bestimmte Stelle in der weltumfassenden Harmonie einnimmt. Dieses einheitliche Band bewirkt, dass jede Monade in ihrer eigenen Innerlichkeit alle übrigen ausdrückt (exprime) und beständig ein lebendiger Spiegel des Universums ist. Soviel Monaden, soviel verschiedene Welten, die dennoch nichts Anderes sind, als Abspiegelungen einer einzigen Welt, gemäss den verschiedenen Standpunkten der Monaden. Die Selbstthätigkeit einer jeden Monade schliesst Hinweise auf alles draussen Befindliche in sich ein. Wer daher eine Monade vollständig erkennen würde, müsste auch im Stande sein, aus einer jeden Monade das heraus zu lesen, was sich in der ganzen übrigen Welt begiebt, ja auch begeben hat und begeben wird. Die Gegenwart ist schwanger mit der Zukunft; das Entfernte ist ausgedrückt im Nächsten (S. 182. S. 709f. S. 717). Leibnizens Welt ist ohne Lücke; er perhorrescirt das vacuum in allen Formen. Ebensowenig wie ein physisches, giebt es ein metaphysisches vacuum: alle Grade der Vollkommenheit sind in der Welt vertreten, vom niedrigsten bis zum höchsten (ad Wagnerum, S. 467). Alles in der Welt zeigt unendliche Abstufungen; es giebt keine unvermittelten Gegensätze. Bewegung und Ruhe, Härte und Flüssigkeit, Gott und Nichts vermitteln sich durch eine Unendlichkeit von Graden. So giebt es auch unzählig viele Stufen zwischen der absoluten Activität, die allein dem reinen Geiste zukommt, und der absoluten Passivität, wie sie sich in der blossen Materie darstellt (Sur l'esprit universel, S. 182). Die Welt erscheint so bei Leibniz als eine Stufenreihe von Monaden, deren äusserste Pole

Hosted by Google

durch das absolut Active und das absolut Passive gebildet werden. Die Seele des Menschen befindet sich auf einer mittleren Stufe; steigt man weiter nach unten, so gelangt man zu den Seelen der Thiere, während man weiter oben das Reich der Genien antrifft (Sur le principe de vie, S. 431). Leibniz zweifelt nicht daran, dass es in irgend einer anderen Welt Mittelgattungen zwischen dem Menschen und dem Thiere, und ebenso Vernunftwesen, die höher als die Menschen stehen, geben müsse (Nouveaux essais, S. 392). Von dieser lex continui ist Leibnizens Denken vollkommen erfüllt und beherrscht. Er ist überzeugt, dass, je mehr man vergleichende Anatomie studiren und das Mikroskop anwenden werde, sich um so mehr Belege für dieses Gesetz finden werden (S. 392). Die Erklärungen und Beweise durch Analogie stehen darum begreiflicher Weise bei Leibniz im höchsten Ansehen. Die Welt stellt eine einheitliche Entwicklung dar; von jedem Orte und von jeder Zeit lässt sich sagen, dass Alles so wie bei uns ist (c'est tout comme ici, S. 432).

2. Indem Leibniz da, wo man sonst Sprünge und unvereinbare Gegensätze zu sehen pflegte, allmähliche Entwickelung und unendlich viele Uebergänge zwischen den Gegensätzen fand, konnte es unmöglich ausbleiben, dass auch die beiden fundamentalen Gegensätze: Bewusstsein und Materie, Geist und Natur, in nähere Nachbarschaft rückten und sich als stetig zusammenhängend, als verschiedene Stufen eines einzigen Princips erwiesen. Wer unserer im vorigen Kapitel gepflogenen Erörterung über den inneren Zusammenhang des Entwickelungsprincipes mit dem Begriff des unbewussten Denkens beipflichtet, wird es ganz in der Ordnung finden, dass sich für Leibniz, der, wie gezeigt, durchaus auf dem Boden der Entwicklung steht, dies einende, weltversöhnende Band in der unbewussten Vorstellung (perception insensible) darstellt. Leibniz ist sich über die ausserordentliche Bedeutung dieses neuen Princips vollständig im Klaren. Er sagt ausdrücklich, dass es die unbewussten Vorstellungen sind, wodurch es ihm gelungen ist, nicht nur zwischen Seele und Körper, sondern auch zwischen allen Monaden eine bewundernswerthe Harmonie herzustellen. Eines seiner grossen und bewährtesten Principien sei die loi de la continuité, wonach die Gegenwart beladen ist mit der Vergangenheit und schwanger mit der Zukunft, und überhaupt das Hippokratische *σύμπνοια*

Hosted by Google

πάντα Geltung hat. Zur Aufrechterhaltung dieses Gesetzes aber seien die unbewussten Vorstellungen ganz unentbehrlich (Nouveaux essais, S. 197). Es ist auch völlig einleuchtend, wie sich näher durch dieses Princip der einheitliche Aufbau des Universums vollzieht. Alle Monaden sind Kraftcentra. Die Kraft, als etwas Inneres, kann sich Leibniz nur als Vorstellung und Streben nach Vorstellung denken. Der Unterschied zwischen den Monaden besteht nun, wie wir schon sagten, darin, in welchem Verhältniss Activität und Passivität in ihnen stehen. Je mehr Activität, um so höher, je mehr Passivität, um so niedriger in der Stufenreihe steht die Monade. Die Activität fällt aber für Leibniz durchaus mit dem deutlichen, selbstbewussten Vorstellen zusammen, wie andererseits die Passivität in dem unbewussten Vorstellen besteht. Nun ist aber auch die Materie bei Leibniz nichts anderes als die Hemmung und Schranke der Thätigkeit, das Leiden der Monade. So ist es also in der That die unbewusste Vorstellung, wodurch die Welt des bewussten Geistes in die Materie hinabreicht, und umgekehrt wird durch sie die Materie an die Sphäre des Geistes hinangerückt, indem die Materie, ebenso wie der Geist, zum Reiche des Logischen gehört, nur dass dieses hier bewusst, dort unbewusst vorhanden ist.

Sehen wir nun etwas näher zu, wie Leibniz das unbewusste Vorstellen auffasst. Zunächst wurde Leibniz durch den zwischen Descartes und Locke entbrannten Streit über die angeborenen Ideen zur Behauptung des unbewussten Vorstellens hingeführt. Descartes war von Locke schlagend widerlegt worden, aber nur weil Locke die Descartes'sche Identificirung von Bewusstsein und Denken überhaupt acceptirte. Leibniz will die von Descartes vertretenen angeborenen Ideen retten, sieht sich aber zu dem Zwecke genöthigt, einen anderen Fundamentalsatz desselben, dass nämlich überall mit dem Denken Bewusstsein verbunden sei, völlig aufzugeben. Freilich treten dadurch auch die angeborenen Ideen in ein wesentlich anderes Licht. Leibniz ist sich dieser Stellung zu Descartes und Locke vollständig bewusst. Zu wiederholten Malen hebt er hervor, dass wir selbst uns angeboren sind (u. A. S. 196; 219). Im Gegensatz zur Locke'schen tabula rasa will er damit sagen, dass die Seele schon ursprünglich über einen Fonds logischer Ideen verfügt, dass diese Kategorien, wie Wesen, Mög-

Hosted by Google

lichkeit, Identität, Einheit, Substanz, Dauer, Veränderung u. s. w., zu dem Wesen unseres Geistes gehören (ibidem). Wenn er dadurch auf die Seite Descartes' getreten ist, so weicht er doch sofort in der näheren Bestimmung des Angeborenseins wesentlich ab. An sehr vielen Stellen, besonders in den „Nouveaux Essais," nennt er die angeborenen Ideen Neigungen, Geschicklichkeiten, Dispositionen, natürliche Anlagen; sie sind nichts Actuelles, keine wirklichen Gedanken, sondern etwas blos Virtuelles (u. A. S. 196. 213. 221). Die angeborenen Wahrheiten sind unserem Verstande stets gegenwärtig, allein er braucht darum nicht schon an sie gedacht zu haben, noch auch in Zukunft an sie zu denken (S. 213). Nicht ihre wirkliche Erkenntniss ist angeboren, sondern das, was man nennen kann la connaissance virtuelle (S. 212). Leibniz liebt es, die mit angeborenen Ideen ausgerüstete Seele mit einem durchäderten Marmorblock zu vergleichen. Würden seine Adern z. B. mehr auf die Gestalt des Herkules als auf eine andere hinweisen, so würde er auf dessen Gestalt hin angelegt sein, und die Figur des Herkules wäre ihm gewissermaassen angeboren, wiewohl es erst der Arbeit des Künstlers bedürfte, um diese Adern zu entdecken (S. 196. 212). Noch treffender bezeichnet Leibniz das Verhältniss der angeborenen unbewussten Ideen zum Geiste, wenn er sie die Seele und das Band unserer Gedanken nennt. Sie sind dafür so nothwendig, fährt er fort, wie die Muskeln und Sehnen es für das Gehen sind, wiewohl man sich ihrer nicht bewusst ist. Der Geist stützt sich jederzeit auf diese Principien, aber er kommt nur mit Mühe dazu, sie sich mit Bewusstsein gesondert vorzustellen (S. 211).

3. Leibniz stellt das unbewusste Vorstellen nicht nur als Princip auf, er geht auch auf seine Bedeutung im Einzelnen ein und antecipirt auch hier in genialer Weise, was erst lange nach ihm zur allgemeineren Anerkennung zu kommen bestimmt war. Besonders hebt er die Wichtigkeit der unbewussten Vorstellungen für das geheime, dem Bewusstsein halb verschleierte Gemüthsleben hervor. Sie sind ein wesentlicher Faktor bei der Hervorbringung der Neigungen des Geschmacks, der sinnlichen Wahrnehmungen und überhaupt dessen, was Leibniz ce je ne sais quoi im Individuum nennt. Sie sind es weiter, wodurch die Identität des Individuums erhalten wird, indem sie durch unmerkliche Spuren seine vergangenen Seelenzustände mit

Hosted by Google

den gegenwärtigen verbinden (S. 197). Gewohnheiten und Leidenschaften stammen aus derselben Quelle her; ebenso alle unwillkührlichen Bewegungen und Verrichtungen (S. 225). Leibniz führt den Zusammenhang des unbewussten Vorstellens mit den Lustempfindungen und den unabsichtlichen Handlungen in folgender Weise näher aus. Unsere Natur strebt danach, sich in einen möglichst bequemen und angenehmen Zustand zu versetzen, findet aber dabei allerlei kleine Hindernisse. Diese Hindernisse und Störungen werden von der Seele unbewusster Weise percipirt. Daraus entspringt ein Seelenzustand, den Leibniz, das Locke'sche uneasiness übersetzend, als inquiétude, als ein Gefühl des Unbehagens und der Unruhe bezeichnet. Dieser Zustand schliesst keine wirkliche Unlust ein; es sind vielmehr nur die allerersten Dispositionen und Ansätze zum Schmerz vorhanden. Leibniz würde sie douleurs inaperceptibles nennen, wenn der Schmerz nicht schon an und für sich das Wahrgenommenwerden einschlösse. Oefters nennt er sie daher demi-douleurs. Dieses Unbehagen, welches „man fühlt, ohne es zu kennen," giebt nun für den Willen einen Stachel ab; es entstehen unwahrnehmbare Reizungen (sollicitations imperceptibles), die uns stets in Athem halten. In Folge dessen nimmt der Wille, ohne dass er weiss, was ihm eigentlich fehlt, die in jenen stachelnden unbewussten Vorstellungen vorgezeichnete Richtung und sucht jene kleinen Störungen zu beseitigen. Diese unbewussten Willensbestimmungen (déterminations insensibles) erhalten unsere Natur, ohne dass sie daran denkt, in immerwährender Arbeit. Auch da, wo wir uns im vollkommenen Gleichgewicht zu befinden und nach irgend einer Seite hin frei zu entscheiden glauben, stehen wir unter dem Einflusse dieser unmerkbaren Willensdeterminationen. Es ist, als ob kleine Sprungfedern in uns vorhanden wären, die sich los zu machen trachteten und so unsere Maschine in steter Thätigkeit erhielten. Auch für die Lustempfindungen sind diese demi-douleurs von höchster Wichtigkeit. Durch die continuirliche Befriedigung entstehen zahlreiche demi-plaisirs, bis durch deren Anhäufung eine wahrhafte Lust entspringt. Ja noch mehr: in jeder Lust selbst muss als Stachel ein unmerkliches Unbehagen verborgen sein. Sonst würde uns die Lust unempfindlich und wie stumpfsinnig machen, und also aufhören, Lust zu sein. Das Glück des Menschen besteht in einem ununterbrochenen Weiterstreben nach immer grösseren

Hosted by Google

Gütern; dies Weiterstreben würde sofort erlöschen, wenn nicht in jeder Lust gleichsam Rudimente des Schmerzes stecken würden (S. 247 f. 258 f).

Auch für das Gebiet der Moral macht Leibniz sein Princip des unbewussten Vorstellens nutzbar. Der Mensch ist für sein sittliches Verhalten mit Instincten ausgerüstet, welche ihn sofort und ohne Reflexion zu etwas Vernunftgemässem bestimmen (S. 215). Die angeborenen Neigungen der Seele haben einen durchaus logischen Inhalt: ist die Neigung angeboren, so auch die durch sie ausgedrückte praktische Wahrheit, indem es Nichts in der Seele giebt, was nicht in dem Verstande zum Ausdruck käme, wozu freilich nicht immer eine wirkliche deutliche Ueberlegung von Nöthen ist (S. 214). Die natürlichen Gefühle für das Gute und Geziemende sind Perceptionen einer angeborenen Wahrheit, ohne dass sie darum dem Bewusstsein bekannt zu sein brauchte (S. 216). Ebenso benützt Leibniz die unbewussten Vorstellungen, um den Genuss des Schönen zu erklären. Am deutlichsten spricht er dies hinsichtlich des musikalischen Genusses aus. Die tönenden Körper schwingen in bestimmten Zahlenverhältnissen; indem nun die Seele diese regelmässigen Schwingungen unbewusst zählt, geniesst sie die Schönheit der Musik (Principes de la nature et de la grâce, 718).

4. Wir haben noch auf die schwache Seite in Leibnizens unbewussten Vorstellungen hinzuweisen. Ebenso oft, ja noch öfter als perceptions insensibles, nennt er sie petites perceptions. Ist mit dem ersten Ausdruck etwas bezeichnet, das vom Bewusstsein gar nichts an sich hat, also vom Bewusstsein qualitativ verschieden ist, dennoch aber in der Form der Vorstellung existirt, so bezeichnet der zweite Ausdruck nur eine quantitative Verschiedenheit innerhalb des Bewusstseins selbst. Wenn Leibniz den Cartesianern vorwirft, dass sie jene Perceptionen, die man nicht wahrnimmt (les perceptions, dont on ne s'aperçoit pas), für nichts geachtet haben, und ausdrücklich erklärt, dass er schon jenen Zustand, welcher eine Mannigfaltigkeit in der Einheit einschliesst und darstellt (représente), perception nenne und ihn von Apperception oder Bewusstsein (conscience) unterscheide (Monadol. S. 706), so scheint es ausser Zweifel, dass, wenn Leibniz dem Ausdruck perception, der weiter nichts als das ideelle Enthaltensein der Vielheit in der

Hosted by Google

Einheit bezeichnet, noch insensible hinzufügt, unmöglich auch nur die leiseste Spur von einem Sich-selbst-gegenwärtig-sein der Vorstellungen damit gemeint sein kann. Indessen da Leibniz das neue Princip eben nur hinstellt, ohne es zu begründen und systematisch durchzuarbeiten, wird es ihm selbst unter den Händen schwankend, und verblasst zu einer nur quantitativ vom deutlichen Bewusstsein unterschiedenen Vorstellung. Beide Auffassungen gehen bei Leibniz ununterschieden durch einander; er weiss nicht, dass er sich eigentlich immer selbst widerspricht. So weist er, um die allgemeine Verbreitung der perceptions insensibles nachzuweisen, darauf hin, dass wir niemals so fest schlafen, dass wir nicht eine schwache und verworrene Empfindung hätten (S. 197). Diese „petites perceptions insensibles“ (S. 258) sind noch im Bewusstsein und werden doch nicht vom Bewusstsein bemerkt. Leibniz bedient sich, um seine unbewussten Vorstellungen dem Verständniss näher zu bringen, mit Vorliebe des Beispiels vom Tosen der rauschenden Meereswogen. Das Meerestosen setzt sich aus dem Geräusch der einzelnen Wellen zusammen; folglich muss man, meint Leibniz, auch das Geräusch einer jeden Welle hören. Dennoch aber würde man, wenn eine solche Welle allein wäre, ihr Geräusch nicht wahrnehmen (S. 197). Wir haben hier also ein Hören, das auch wiederum kein Hören ist, ein Bewusstsein, dem sein eigener Inhalt unbewusst ist. Dieser Widerspruch wird keineswegs ausgeglichen, wenn Leibniz sagt, dass wir diese kleinen Vorstellungen in Folge unserer Zerstreutheit oder wegen ihrer grossen Menge, wodurch sie verworren werden, nicht wahrnehmen (S. 196; 197, 225). Denn fehlt, aus welcher Ursache auch immer, jede Spur von Wahrnehmung, dann sind sie eben gar nicht im Bewusstsein vorhanden, und es fehlt auch das, was Leibniz als sentiment faible et confus bezeichnet. Treten sie aber umgekehrt, wenn auch noch so leise, in's Bewusstsein, dann hat Leibniz kein Recht, sie als insensible und imperceptible zu bezeichnen.

5. Die auf Leibniz folgende Wolfische und Aufklärungsphilosophie waren nicht der geeignete Boden, um die von Leibniz so reichlich ausgestreuten Keime des neuen Princips weiter zu entwickeln. Ja nicht einmal erhalten konnten sie sich in der so ganz entgegengesetzten Strömung des achtzehnten Jahrhunderts. Von Wolf, der die genialen Leibnizischen Ideen kathederfähig

Hosted by Google

machte, wurde den Monaden gerade das genommen, wovon Leibniz erklärt hatte, dass es die Harmonie in der Welt möglich mache: das unbewusste Vorstellen. Es lag im Geiste der Zeit, zunächst die individualistische, atomistische Seite im Leibnizischen Systeme zur alleinigen Ausbildung zu bringen und die in ihm gelegenen, wenn auch auf den ersten Blick mehr zurücktretenden Principien der Harmonie und Entwickelung zu vernachlässigen. Erst die den Uebergang in den Geist des neunzehnten Jahrhunderts vermittelnden Winkelmann, Herder, Lessing wirkten nach dieser Seite im Geiste Leibnizens weiter. Das achtzehnte Jahrhundert setzte das isolirte Einzelwesen auf den Thron. Auf den Gebieten der Religion, des Staates und der Erziehung sollte das Individuum aus allen natürlichen Zusammenhängen herausgerissen und frei auf sein eigenes Bewusstsein, seine Ueberzeugung gestellt werden. Von einer Zeit, welche das Allgemeine und Ganze nur als ein Zusammen von an sich zusammenhangslosen Einzelwesen betrachtete, konnte nun unmöglich jenes Princip gewürdigt werden, wonach, wie auch schon in dem Ausdruck harmonie préétablie liegt, die Einheit des Allgemeinen das über die Individuen Hinübergreifende, Primäre ist und ihnen Ort und Rang anweist. Sehen wir näher zu, welche Seite am Individuum vor Allem herausgehoben wird, so gelangen wir zu demselben Resultat. Das Einzelwesen wird nämlich vorzüglich als ein verständiges, mit Bewusstsein reflectirendes aufgefasst. Das Geschäft des Verstandes aber ist es, die Begriffe sauber und scharf von einander zu scheiden, alles Verwickelte zu zerlegen, die Gegensätze auseinander zu halten. Das Gesetz der abstracten Identität steht mit unverbrüchlicher Giltigkeit an der Spitze der Logik. „Klarheit und Deutlichkeit“ ist die Grundbedingung des richtigen Denkens. Wo diese Factoren das wissenschaftliche Denken ausschliesslich constituiren, kann natürlich das unbewusst Logische, worin die äussersten Gegensätze in Eins gebunden erschienen, nicht begriffen werden. Diese Unfähigkeit wird sich besonders dann recht deutlich zeigen, wenn es gilt, vergangene Gestaltungen und Perioden des menschlichen Geistes zu würdigen. Das „aufgeklärte“ Bewusstsein kennt keine andere Bewusstseinsform als berechtigt an; es betrachtet sich selbst nicht als Resultat eines langen geschichtlichen Processes, als im Laufe einer langen

Hosted by Google

Entwickelung entsprungen. Es ist ihm wie selbstverständlich, dass Jeder, der ein gesundes Denken hat, vorurtheilslos und freisinnig denken müsse; denn es begreift nicht, dass es zum Wesen des Geistes gehört, sich in seiner eigensten Substanz allmählich zu entwickeln. Die schönen, leicht geborenen oder mystisch dunklen, seltsam gestalteten Schöpfungen einer mit dem Quell des Unbewussten noch inniger verbundenen Zeit sieht es als Ausgeburten des Wahns und Irrthums an; ihre Poesie wird in den Augen des Aufgeklärten zu missrathener Prosa. Das aufgeklärte Bewusstsein kann nicht aus seiner Haut heraus; einer Geistesform, in welcher Unbewusstes und Bewusstes in einem wesentlich anderen Verhältnisse stehen als in dem Kopfe des Aufgeklärten, vermag dieser nicht gerecht zu werden. Der unhistorische Sinn des achtzehnten Jahrhunderts ist der schlagendste Beweis für seine negative Stellung zum unbewusst Logischen.

Der Aufgeklärte will als mündig gelten; Alles was er anerkennt, soll seiner Selbstthätigkeit, seinem autoritätslosen Denken entsprungen sein. Selbst die Fesseln der philosophischen Schule, des Systems werden weggeworfen, und das Ideal des Philosophirens wird in ein freies, verständiges Räsonnement gesetzt. Wie soll vor einem solchen, auf seine Selbständigkeit und Autonomie pochenden Bewusstsein das Unbewusste Gnade finden, das sich als ein Gegebenes, wie eine von aussen kommende Offenbarung dem Bewusstsein darbietet, so wie es ist, hingenommen zu werden verlangt, leicht und mühelos wirkt und seinen Lieblingen Geschenke spendet, die sich durch bewusste, selbsteigene Arbeit gar nicht erringen lassen? Und ebenso erklärlich wird diese Verständnisslosigkeit für das Unbewusste, wenn wir bedenken, dass die Aufklärung das verständige Einzelsubjekt in den Mittelpunkt der Welt setzte und alles Uebrige nur insofern gelten liess, als es für die prosaischen Zwecke des Subjects sich irgendwie als Mittel zeigte und so unter die Kategorie der Nützlichkeit gebracht werden konnte. Die Prosa der äusseren Zweckmässigkeit, einer, selbst die Kunst unter dem Standpunkt des Nutzens betrachtenden, Philistrosität kann unmöglich für das Unbewusste mit seiner mystischen Tiefe, mit seiner Umwandlung aller äusseren Zweckmässigkeit in immanente, mit seiner Hervorhebung des genialen, intuitiven Schaffens in Kunst, Religion und Wissenschaft Verständniss zeigen.

Hosted by Google

B. Kant. Hegel.

1. In Kant's Schriften stösst man bei Weitem nicht so häufig, ja nur höchst selten, auf Erörterungen und Bemerkungen über das unbewusste Vorstellen und Denken. Dennoch hat in Kant die Entwickelung und Ausbildung dieses Princips einen Fortschritt gemacht, wenn dies auch nicht sofort einleuchten sollte. Bei Leibniz fehlt die systematische Begründung seines neuen Princips, die strenge Hinleitung auf dasselbe. So sagt er z. B., dass, wenn es angeborne Ideen geben soll, diese nur mit Hilfe des unbewussten Vorstellens zu retten sind; es sei aber doch ganz wohl möglich, dass es unbewusste Vorstellungen gebe. Eine positive Begründung derselben von einem festen, unbestrittenen Punkte aus, einen Versuch, uns durch eine Untersuchung des Bewusstseins zu zwingen, den Standpunkt des Bewusstseins zu verlassen, unter ihn hinabzusteigen und dennoch die Form des Ideellen festzuhalten, finden wir bei Leibniz nirgends. Wenn er ja hie und da das Vorhandensein der unbewussten Vorstellungen zu beweisen sucht, so sind es doch nur ganz vereinzelte Beobachtungen, an die er anknüpft. So schliesst er z. B. daraus, dass wir im Momente des Erwachens Vorstellungen haben, auf das Vorhandensein unbewusster Vorstellungen im vorangegangenen Momente, da eine Vorstellung natürlicher Weise nur aus einer anderen vorhergegangenen entstehen könne (Monadol. 23; S. 707). Bei Kant hingegen werden wir finden, wie die systematische Untersuchung des Erkenntnissvermögens überall auf das Vorhandensein eines unbewussten logischen Inhalts mit Nothwendigkeit hinweist. Das Unbewusste ergiebt sich hier als Resultat „metaphysischer Erörterungen" und „transscendentaler Deductionen." Freilich ist mit diesem Fortschritt zugleich ein scheinbarer Rückschritt verbunden. Kant ist sich des neuen Princips bei Weitem weniger bewusst als Leibniz. Wir sagten am Schlusse des vorigen Capitels, dass Leibniz das neue Princip, eben weil es hier zum ersten Male aufleuchtete, in seiner unentwickelten, noch nicht systematisch gegliederten Ganzheit besass. Die Aufgabe der folgenden Zeit musste es daher sein, das unbewusst Logische als nothwendiges Resultat einer mit dem zunächst allein Bekannten, mit dem Bewusstsein, beginnenden kritischen Untersuchung, als Consequenz einer auf sicherster Grundlage ruhenden Philosophie hervorgehen zu lassen, mit einem Worte, an die Stelle der Leib-

Hosted by Google

nizischen Intuition den rationellen Beweis zu setzen. Diese Aufgabe konnte aber unmöglich von einem einzigen Individuum gelöst werden. Denn sie war nicht als eine isolirte vorhanden, die für sich hätte erledigt werden können. Indem das Unbewusste das wahrhaft Weltversöhnende Princip ist, muss jenes philosophische System, in welchem dies Weltversöhnende Princip vollständig ausgebildet ist, zugleich eine Versöhnung der die Welt nach verschiedenen Einseitigkeiten betrachtenden philosophischen Systeme, eine Vermittlung der in der vorkantischen Geschichte des philosophirenden Geistes aufgetretenen Extreme darstellen. Die Aufgabe, das Unbewusste zur Grundlage der Philosophie zu erheben, ist demnach unzertrennlich verknüpft mit der weiteren Aufgabe, die Extreme des Empirismus und Rationalismus, des Realismus und Idealismus, des Individuelismus und Pantheismus, naturalistischer Weltweisheit und scholastischer Gottesweisheit, ein jedes in seiner relativen Berechtigung zu begreifen und in ein einheitliches System als Moment einzuordnen. Die Ausbildung und systematische Entwickelung des Princips des unbewusst Logischen wird daher Schritt halten mit der Versöhnung der genannten Einseitigkeiten. Zu dieser letzteren Aufgabe aber reichten die Kräfte eines einzigen, wenn auch noch so ausgezeichneten, Individuums nicht aus; es bedurfte hierzu einer Reihe der eminentesten Köpfe. Daher musste sich auch jene erstere Aufgabe: die Ausbildung und Begründung des Princips des Unbewussten, auf eine Vielheit von Individuen vertheilen. Das einzelne Individuum, besonders wenn es am Anfange dieser Entwicklung steht, kann, da es sich mit seiner beschränkten, partiellen Aufgabe identificirt, die Aufgabe in ihrer umfassenden Allgemeinheit nicht übersehen; es steht im Dienste des Princips des unbewusst Logischen, aber ohne sich diesen Dienst klar machen, ohne sich die Sache, deren eigene Entwickelung es auf einer bestimmten Station darstellt, in ihrer Ganzheit zu vollem Bewusstsein bringen zu könnnen. So kann es kommen, dass Kant, wiewohl er unwiderstehlich auf das Princip des Unbewussten hintreibt, dennoch nicht recht weiss, um was es sich eigentlich handelt. Kant steht eben am Anfang jener Vermittelung der Extreme, und enthält daher diese Versöhnung zum grössten Theile in blossen Hinweisen, Andeutungen, Ansätzen, und zwar so, dass diese Hinweise meist nur von der Sache, nicht aber zugleich von dem Bewusst-

Hosted by Google

sein Kants, ausgesprochen werden. Wir werden uns daher nicht zu wundern haben, wenn wir auch den Begriff des Unbewussten bei Kant meist nur im Hintergrunde seiner Erörterungen stehend antreffen werden.

2. Wir beginnen mit der transscendentalen Aesthetik. Raum und Zeit werden nicht von den äusseren Gegenständen abstrahirt; sie wandern nicht von draussen in unser Vorstellen hinüber; sie sind vielmehr die in uns liegenden Bedingungen, unter denen Anschauungen allein zu Stande kommen können. Raum und Zeit sind die Formen unserer Receptivität, die zur Aufnahme und Einordnung des mannigfachen Empfindungsmaterials in unserem Gemüthe bereit liegen. Diese leeren Formen der Sinnlichkeit sind daher in uns vorhanden, bevor die Erfahrung uns den rohen Empfindungsstoff darbietet. Unmöglich aber können sie vor dem Eingehen und Sich-Einbilden des mannigfaltigen Empfindungsstoffes in sie selbst, in bewusstem Zustande in uns vorhanden sein. Denn nach Kants ausdrücklicher Erklärung ist zur Entstehung des Bewusstseins, die innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, das im Subject vorher gegeben wird," erforderlich (Kant's Werke, herausgegeben von Rosenkranz, II, 717). Die Formen unserer Sinnlichkeit sind demgemäss unter Umständen unbewusst; insofern nämlich das Mannigfache des Empfindungsmateriales nicht an sie herantritt. Ueberall da, wo Kant sagt, dass die Anschauungen von Raum und Zeit vor allen wirklichen Wahrnehmungen in unserem Gemüthe angetroffen werden, muss ihm der Begriff des unbewussten Anschauens wenigstens vorgeschwebt haben. Dies wird auch dadurch unterstützt, dass, wie Kant andeutet, nicht das fertige Bewusstsein, sondern nur „das Vermögen, sich bewusst zu werden," an das Empfindungsmaterial herantritt, um dasselbe zu apprehendiren.

Die transscendentale Aesthetik wird so oft als ein Beispiel musterhaft klarer, unfehlbar überzeugender Darstellung gerühmt. Kuno Fischer sieht in ihr ein wahres Meisterstück, und in neuester Zeit hat Hermann Cohen das Zwingende der Kantischen Beweise für die transscendentale Idealität von Zeit und Raum ausführlich darzulegen unternommen. Wir müssen gestehen, dass uns diese Beweise von seltener Unklarheit und fast durchaus von unzutreffender, schiefer Richtung zu sein scheinen. Es stecken in den Beweisen der transscendentalen

Hosted by Google

Aesthetik zahlreiche irrige und halbwahre Voraussetzungen, schiefe Gegenüberstellungen, ungerechtfertigte Verallgemeinerungen. Und alles dies tritt nicht klar und scharf heraus, weil Kant die Grundlagen, auf denen er seine Beweise führt, sich nicht zu klarem Bewusstsein gebracht hat. Alle diese irrigen Voraussetzungen sind versteckt und zu einem wahren Knäuel verfilzt, und nur dem scharf eindringenden Denken wird es möglich, sie bloszulegen und zu entwirren. Besonders sind es zwei falsche Voraussetzungen, die sich durch alle Beweise der transscendentalen Aesthetik hindurchziehen, ohne doch je von Kant ausdrücklich als Voraussetzungen hingestellt zu werden. Die eine liegt darin, dass es Kant wie für selbstverständlich hielt, dass durch die subjective Apriorität von Raum und Zeit ihre objective Existenz ausgeschlossen sei, dass also mit dem Nachweis, dass sie dem Subjecte als ursprüngliche Formen der Sinnlichkeit anhaften, zugleich auch die Unmöglichkeit ihres vom Subjecte unabhängigen Bestehens bewiesen sei: während doch auch der dritte Fall möglich ist, dass nämlich Raum und Zeit einerseits objective Formen der Dinge sind, und andererseits dennoch das Subject seinen subjectiven Raum und seine subjective Zeit, nicht etwa von draussen erhält, sondern als ursprüngliche Formen seiner Sinnlichkeit gleichsam schon mit auf die Welt bringt. Nach Trendelenburg's lichtvollen Erörterungen hierüber kann es als ausgemacht gelten, dass Kant an diese dritte Möglichkeit kaum gedacht hat, dass alle seine Beweise also geführt sind, als ob dieselbe gar nicht existirte. Die zweite falsche Voraussetzung besteht darin, dass Kant fast immer so thut, als ob er es nur mit bewussten Vorgängen zu thun habe. Nur manchmal kommt ihm, wie gegen seinen Willen, die Ahnung, dass die subjective Apriorität von Raum und Zeit auf Rechnung des Unbewussten im Menschengeiste zu setzen sei. Gehen wir die vier Kant'schen Beweise für die transscendentale Idealität des Raumes durch, so finden wir, dass der erste, dritte und vierte (abgesehen von vielem andern Falschen und Mangelhaften) schon dadurch schief und unstichhaltig werden, dass sie Solches, was nur von der unbewussten Raumvorstellung gelten kann, in das Bewusstsein hineinzuverlegen scheinen. Erklären wir uns näher. —

Den ersten Beweis beginnt Kant mit den Worten: „Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrun-

Hosted by Google

gen abgezogen worden.“ Nun ist aber doch klar, dass unser Bewusstsein auf keine andere Weise zu dem Begriffe der Räumlichkeit gelangt als so, dass es ihn aus der sich ihm bereits als räumlich darbietenden äusseren Erfahrung abstrahirt. Soll mit dem ersten Beweis etwas bewiesen werden, so müsste es (abgesehen von anderen Veränderungen und Erweiterungen) heissen, dass, wenn wir den Raum durch Abstraction aus der Erfahrung gewinnen, wir nur das aus ihr herausziehen, was wir unbewusst bereits in sie hineingelegt haben.

Der dritte Beweis will darthun, dass der Raum kein discursiver Begriff, sondern eine reine Anschauung sei. Der dafür angeführte Grund besteht darin, dass wir uns nur einen einigen, allbefassenden Raum vorstellen können, und dass, wenn wir von vielen Räumen reden, dies nur Theile und Einschränkungen eines und desselben alleinigen Raumes seien. — Prüfen wir unsere bewusste Erfahrung, so ergiebt sich das gerade Gegentheil. Zuerst nehmen wir einzelne Räume wahr, und erst spät bringen wir uns die Continuität des Raumes zum Bewusstsein. Jene vielen von uns in der Kindheit wahrgenommenen Einzelräume entstehen sicherlich nicht durch Einschränkung eines mit Bewusstsein von uns angeschauten allbefassenden Raumes. Die dem dritten Beweise zu Grunde liegende Wahrheit kann nur die sein, dass jener einige allbefassende Raum eine unbewusste Anschauung ist, welche die vielen in unser Bewusstsein fallenden Einzelräume, gleichsam hinter dem Rücken unseres Bewusstseins, in continuirlicher Einheit zusammenhält und sich dem Bewusstsein zunächst nur in bestimmter Abgrenzung und Einschränkung zeigt.

Der vierte Beweis gründet sich darauf, dass der Raum als eine unendliche Grösse vorgestellt wird, die alle Einzelräume in sich enthalte. Hier gilt dasselbe wie bei dem vorigen Punkte. Das Bewusstsein kommt erst sehr spät durch Reflexion darauf, dass der Raum als unendlich zu denken sei. Sollen die vor dieser Reflexion angeschauten Räume wirklich nur als Theile eines unendlichen Raumes bestehen können, so muss die Unendlichkeit zum Wesen der in uns unbewusst existirenden Raumanschauung gehören. — So führen also die Kant'schen Beweise für die transscendentale Idealität des Raumes, in ihrer Wahrheit erfasst, sofort in die Region des Unbewusstseins.

Hosted by Google

3. Ganz dasselbe widerfährt Kant bei dem Unternehmen, das Gebiet des zweiten Erkenntnissstammes, des Verstandes, zu durchmessen. Da die Erfahrung das Werk des Verstandes ist, richtet Kant seine Frage dahin, welche dem Verstande immanente Funktionen die unumgängliche Voraussetzung der thatsächlich vorhandenen Erfahrung bilden. Unter Erfahrung aber versteht Kant die mit dem Bewusstsein der Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit verknüpfte Verbindung der empirischen Wahrnehmungen. Der tiefste Punkt, den Kant in der Zergliederung der Erfahrung erreicht, liegt in der ursprünglichen oder transscendentalen Einheit unseres reinen Selbstbewusstseins, in dem von allen empirischen Zuthaten freien „Ich denke". Indem alle von uns aufgenommenen Wahrnehmungen auf diese stets identische Einheit der Apperception, auf das einheitliche reine Ich bezogen werden, entsteht die durchgängig zusammenhängende, objective Erfahrung. Dieses einende, verbindende „Radicalvermögen aller unserer Erkenntniss" vollzieht im Erfahrungsstoff seine Synthesen in verschiedenen Formen; es fungirt in bestimmt unterschiedenen Arten und unterwirft den Wahrnehmungsstoff dieser Unterschiedenheit. Diese verschiedenen Formen der im innersten Grunde des Subjects fungirenden Einheit sind die Stammbegriffe des reinen Verstandes, die Kategorien. Alles, was Erfahrung werden soll, muss in die Form der Kategorien gleichsam hineingegossen sein. Wie früher die reinen Formen der Sinnlichkeit, so gehen auch die reinen Verstandesbegriffe aller Erfahrung vorher. Die ursprüngliche Einheit des Selbstbewusstseins ist daher, insofern sie vor aller Erfahrung, also in nur potentiellem Zustande da ist, nicht eigentlich die Einheit des schon wirklichen Selbstbewusstseins — denn Bewusstsein entsteht erst mit und in der Erfahrung — sie ist vielmehr die Einheit des nur möglichen, erst später wirklichen Selbstbewusstseins, also eine unbewusste Einheit. Nur diese unbewusste Einheit mit den ebenso unbewussten reinen Verstandesbegriffen konnte Kant meinen, wenn er von einer Einheit des Selbstbewusstseins spricht, „die vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht" (II, 99). Dass diese aller Erfahrung vorangehende Einheit des Selbstbewusstseins nur ein ungenauer Ausdruck ist für das, was Kant eigentlich im Sinne hatte, geht daraus hervor, dass Kant zuweilen von der Einheit des möglichen Selbstbewusstseins spricht (II, 108. 115 und sonst).

Hosted by Google

Diese Einheit des möglichen Selbstbewusstseins ist aber nichts Anderes, als „die Art, wie das Mannigfaltige der sinnlichen Vorstellung zu einem Bewusstsein gehört“ (II, 115 f). Also geht der Erfahrung nicht die Einheit des wirklichen Selbstbewusstseins voran, sondern das, was sachlich von dieser Einheit übrig bleibt, wenn man die Form des Selbstbewusstseins von ihr abzieht, also die objective Einheit, die erst durch das Hinzutreten des Wahrnehmungsstoffes in's Bewusstsein gehoben wird, oder, wie Kant sagt, die Art, wie das Mannigfaltige der empirischen Vorstellungen zu einem möglichen Bewusstsein gehört. Objectiv und inhaltlich ist die Einheit des erst möglichen (also noch unbewussten) und des schon wirklichen Selbstbewusstseins ganz dieselbe; zu dem durch die Kategorien ausgedrückten gleichen Inhalt kommt im letzteren Falle nur die Form der bewussten Existenz hinzu. Klarer als anderswo äussert sich Kant darüber in einer Anmerkung zur Deduction der Kategorien in der ersten Auflage seiner Vernunftkritik (II, 106 f). Das Bewusstsein von der transscendentalen Einheit des Ich, heisst es hier, „mag nun klar oder dunkel sein, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit desselben; sondern die Möglichkeit der logischen Form alles Erkenntnisses beruht nothwendig auf dem Verhältniss zu dieser Apperception als einem Vermögen.“ Für die Möglichkeit der Erfahrung kommt es also im tiefsten Grunde auf das, was das Vermögen der transscendentalen Apperception constituirt, also auf den objectiven (Kategorien-) Inhalt derselben, nicht aber darauf an, dass diese objective Einheit auch schon gewusst werde.

Aber nicht allein vor der Erfahrung reicht das Gebiet des Unbewussten in den reinen Verstand und seine Begriffe, sondern auch dann, wenn für dies ursprünglich unbewusste Einheitsvermögen das Mannigfaltige des Erfahrungsstoffes gegeben ist und die Synthesis an ihm vollzogen wird, gehen die von Kant bezeichneten Vorgänge des Erfahrung bildenden Processes nicht durchgängig bewusst vor sich. Die ursprüngliche Einheit des Selbstbewusstseins mit seinen Kategorien tritt als solche, in ihrer Nacktheit, noch lange nicht an den mannigfaltigen Empfindungsstoff; von sich aus hat die synthetische Einheit des Selbstbewusstseins nicht die Macht, die Synthesis des Mannigfaltigen zu bewirken. Die Kluft zwischen der intellectuellen

Hosted by Google

Einheit des Selbstbewusstseins und dem ganz empirisch-sinnlichen Erfahrungsstoff ist zu gross, als dass ein Zusammenkommen beider stattfinden könnte. Die Vermittlerin zwischen beiden ist die productive Einbildungskraft, die einerseits ganz im Dienste jener intellectuellen Einheit und ihrer Kategorien steht, andererseits aber ebenso sehr sinnlicher Natur ist. Die Kategorien selbst also, insofern sie nicht blos als Formen jener ursprünglichen Einheit des Selbstbewusstseins, sondern als in den Wahrnehmungsstoff eingreifende, thätige Funktionen dieser Einheit gedacht werden, constituiren die productive Einbildungskraft. Sie sind an sich reine Verstandesbegriffe; sollen sie aber thun, was ihres Amtes ist, also wirkliche Erfahrungseinheit erzeugen, so müssen sie sich ihrer reinen Verstandesform entäussern, und in die productive Einbildungskraft eingehen. Diese Einbildungskraft nennt Kant eine „blinde, obgleich unentbehrliche Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntniss haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind“ (II, 77). Die ganze Thätigkeit der Kategorien geht also, nach Kant's eigenem Geständniss, zumeist unbewusst vor sich. Wir sind uns oft, wie Kant anderwärts sagt, nur des Resultates der von den Kategorien geübten Synthesis, das eben in der gewussten Nothwendigkeit der Erfahrung besteht, nicht aber des Actus selbst, in dem die Erfahrungssynthesis vor sich geht, bewusst (II, 97). Indem die productive Einbildungskraft die Extreme des reinen „Ich denke“ und des sinnlichen Stoffes zusammenbringen soll, muss sie ein Mittleres schaffen, in dem sich Kategorien und sinnlicher Stoff begegnen und mit einander gleichsam verständigen können, das also an beiden Extremen participirt. Dies Mittlere, wodurch die Synthesis des sinnlichen Stoffes durch den reinen Verstand einen Boden erhält, auf dem sie sich vollziehen kann, wird durch die Schemen der reinen Verstandesbegriffe repräsentirt. Dieses schematisirende, also eigentlich subsumirende und urtheilende Verfahren der Einbildungskraft nennt Kant „eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen und sie unverdeckt vor Augen legen werden“ (II, 125). Wir haben also hier ein unbewusstes Urtheilen der Seele, denn durch die in den Schemen enthaltenen Regeln werden den Verstandesbe-

Hosted by Google

griffen auf unbewusste Weise gewisse entsprechende Wahrnehmungen subsumirt.

Nicht also blos vor der Erfahrung, sondern auch in der Erzeugung der Erfahrung selbst sind die unbewussten Begriffe und Urtheile von unentbehrlicher Wichtigkeit. Wir haben bisher immer nur die eigentliche Erfahrung im Kantischen Sinne im Auge gehabt, mit der das Bewusstsein der Kategorien und ihrer Nothwendigkeit wesentlich verknüpft ist. Wenigstens dann, wenn die Erfahrung fertig ist und als Resultat vor uns steht, fallen die reinen Verstandesformen in's Bewusstsein. Anders ist es bei den von Kant sogenannten Wahrnehmungsurtheilen, die ganz empirischer und subjectiver Natur sind, und denen daher die Nothwendigkeit und Allgemeinheit abgeht. In den empirischen Wahrnehmungsurtheilen (z. B. der Zucker ist süss, das Zimmer ist warm) kommen die Kategorien als solche nicht zum Bewusstsein; ich verbinde in ihnen die Wahrnehmungen bloss in dem Bewusstsein meines Zustandes, nicht aber in dem Bewusstsein als solchen, im reinen Bewusstsein. Trotzdem kommen auch die Wahrnehmungsurtheile, wie Kant in seiner Deduction der reinen Verstandesbegriffe nachweist, allein durch die Kategorien zu Stande. „Auch die Synthesis, wodurch Wahrnehmung möglich wird, steht unter den Kategorien“ (II, 753). Kant nennt diese Synthesis, zum Unterschiede von der transscendentalen, die Synthesis der Apprehension. Er wird nicht müde zu wiederholen, dass, um mir einer Wahrnehmung überhaupt bewusst zu sein, ich sie unter die Einheit der ursprünglichen Apperception stellen muss. Die Kategorien haben also in unseren alltäglichen Wahrnehmungen und Beobachtungen ihre Thätigkeit nicht suspendirt, sie sind in ihnen ebenso thätig, wie in den wissenschaftlichen Urtheilen. Und doch geht den empirischen Wahrnehmungsurtheilen das, was die Kategorien mit sich führen, das Bewusstsein der Nothwendigkeit und Allgemeinheit, ab. Die Kategorien müssen also — etwas Anderes bleibt nicht übrig — in ihnen derartig funktioniren, dass das Resultat ihres Funktionirens, die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, nicht zum Vorschein kommt. Das heisst aber: das Funktioniren der Kategorien muss dem Bewusstsein des Urtheilenden verborgen bleiben. Indem die Kategorien in den Wahrnehmungsurtheilen als unbewusste Begriffe thätig sind, stehen diese Urtheile einerseits letzten Endes unter der

Hosted by Google

ursprünglichen Einheit der Apperception, und sind doch andererseits mit empirisch-subjectiver Zufälligkeit behaftet. — So zwingend diese letzten Schlüsse sind, so kommt Kant doch nicht dazu, die Unbewusstheit des Wirkens der Kategorien in den Wahrnehmungsurtheilen auszusprechen. Kant hatte den Begriff des unbewussten Vorstellens, er war auch von der Bedeutung des unbewussten Seelenlebens, wie seine angeführten Worte über die Einbildungskraft zeigen, überzeugt. Allein es lag nicht in seinem Gedankengange, die Sonderung, die er gelegentlich zwischen bewusstem und unbewusstem Vorstellen macht, auf allen Gebieten und in allen Fällen durchzuführen. Nur dann und wann bemerkt man es an der Kantischen Redeweise, dass ihm wohl eigentlich der Begriff des unbewussten Vorstellens vorschwebe. Oft glaubt man, jetzt müsse Kant auf die Bedeutung des unbewussten Vorstellens zu sprechen kommen: so sehr drängt Alles nach der Tiefe des Unbewusstseins hin. Wenn z. B. Kant sagt, dass jedes, auch das empirische Bewusstsein „zu einer allbefassenden reinen Apperception gehöre“ (II, 111), so erwartet man, Kant müsse hinzusetzen, dass die Subsumtion des empirischen Bewusstseins unter die Einheit der Apperception und ihre Kategorien unbewusst vollzogen werde; denn sonst würde ja das empirische Bewusstsein auf die Höhe des reinen gehoben werden und also ganz aufhören. Doch hier wie anderwärts geht Kant auf diesen so naheliegenden Gedankengang nicht ein. Darum ist es aber doch nichts in Kant willkürlich Hineingelesenes, wenn wir bei Kant überall da Spuren des Begriffs des Unbewussten finden, wo er sich tiefer auf die Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens einlässt. Denn dieser Begriff wird, ohne die Möglichkeit eines Auswegs, von Kant sich selbst so nahe gelegt, dass oft nur die Nennung seines Namens fehlt.

4. Wir gehen zur Betrachtung der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft über. Kant wird nicht müde, einzuschärfen, dass das Schöne ohne Beziehung auf einen Begriff gefällt und das Geschmacksurtheil sich auf keinen Begriff gründet. Denn von Begriffen giebt es keinen Uebergang zum Gefühle der Lust oder Unlust (IV, 56).*) Wo das Schöne auf einem

*) Die folgenden Citate beziehen sich sämmtlich auf die Kritik der Urtheilskraft, im IV. Bande der Rosenkranz'schen Ausgabe der Kant'schen Werke.

Hosted by Google

Begriff von der inneren Zweckmässigkeit des Gegenstandes beruht, da ist das Geschmacksurtheil nicht mehr rein (82). Weil sich das ästhetische Wohlgefallen ohne Vermittlung der Begriffe erzeugt, so giebt es für Kant kein objectives Princip, wonach das Schöne mit Sicherheit a priori bestimmt werden könnte. Es existirt keine Regel, nach der Jemand genöthigt werden könnte, Etwas für schön anzuerkennen, denn das Geschmacksurtheil vermag niemals, wie ein logisches, Gründe für sich anzuführen (61). Kant nennt es geradezu eine fruchtlose Bemühung, ein Princip des Geschmacks, welches das allgemeine Kriterium des Schönen durch bestimmte Begriffe angäbe, zu suchen (81). Wenn die Wolf'sche Schule den Grund des Schönen in der (wenn auch verworren vorgestellten) Vollkommenheit suchte, so will dagegen Kant diesen Begriff ganz aus dem Gebiete des Schönen entfernt wissen, da die Vollkommenheit die objective innere Zweckmässigkeit eines Gegenstandes ist, also nur durch den Begriff desselben gedacht werden kann (74). — Nach dieser Seite hin ist Nichts zu finden, was in der Richtung nach dem Unbewussten hin läge. Indem wir nun aber dieser ersten Seite des Kant'schen Schönheitsbegriffes die zweite gegenüberstellen werden, wird sich ergeben, dass die Lösung des in der Vereinigung beider Seiten vorhandenen Widerspruches nur durch den Begriff des Unbewussten erfolgen kann.

Wenn Kant sagt, dass das Wohlgefallen am Schönen ohne Begriffe entsteht, so setzt er doch sogleich hinzu, dass das Schöne das Object eines allgemeinen und nothwendigen Wohlgefallens ist. Das Unterscheidende des Schönen vom blos Lust erregenden Angenehmen liegt eben darin, dass das Geschmacksurtheil Jedermann ansinnt, ihm beizustimmen, wozu allgemeine Mittheilbarkeit desselben nöthig ist. „Es kann aber Nichts allgemein mitgetheilt werden, als Erkenntniss und Vorstellung, so ferne sie zum Erkenntniss gehört“ (63). Also muss doch wohl das Erkennen eine nicht unwesentliche Rolle in der Bildung von Geschmacksurtheilen spielen. Kant lässt uns über diesen Punkt nicht im Unklaren. Das Geschmacksurtheil entsteht nämlich dadurch, dass durch die Vorstellung eines Gegenstandes ein freies Spiel zwischen Verstand und Einbildungskraft hervorgerufen wird, oder anders ausgedrückt, dass die Vorstellung eines Gegenstandes in zweck-

Hosted by Google

mässiger Weise mit dem Verhältniss der Erkenntnissvermögen unter sich übereinstimmt (32). Dieses freie harmonische Spiel der Erkenntnissvermögen (Verstand und Einbildungskraft), diese ihre Uebereinstimmung, welche aus Anlass einer gegebenen Vorstellung entsteht, wird von Kant immer als ein solches Verhältniss beider bezeichnet, wie es zu einer Erkenntniss überhaupt erforderlich ist (32. 63), oder kurz als das „zur Erkenntniss überhaupt schickliche subjective Verhältniss“ (64).

Was soll nun aber diese einhellige Thätigkeit des Verstandes und der Einbildungskraft anderes sein, als eine gewisse Art des Vorstellens und Urtheilens? Die Einbildungskraft bietet das Mannigfaltige dar; der Verstand fügt die Einheit des Begriffes hinzu. Es ist also Alles vorhanden, was zu einer Erkenntniss oder Vorstellung überhaupt gehört (63). Die Subsumtion des Mannigfaltigen unter die Einheit des Verstandes ist nichts Willkürliches, sondern durch die eigenthümliche Organisation unserer Vorstellungskräfte bedingt. Wenn also die ästhetische Urtheilskraft irgend einen Gegenstand beurtheilt, so bezieht sie die Form desselben auf eine Regel (36). Unser Gemüth besitzt eine bestimmte Art, die Form der Gegenstände nach der Seite ihrer Schönheit hin aufzunehmen. Kommt in der Beziehung des Gegenstandes auf die Art oder Norm unseres Aufnehmens Uebereinstimmung heraus, so ist der Gegenstand schön (144).

Trotz aller Wendungen und Verschnörkelungen, in die Kant den Antheil des Erkennens an dem Zustandekommen der Geschmacksurtheile einkleidet, verfällt er doch unrettbar in einen Widerspruch. Hatte Kant früher alles Begriffliche, Logische aus den Geschmacksurtheilen ausgeschieden, so bildet es doch nach den zuletzt angeführten Sätzen einen wesentlichen Factor in denselben. Dieser Widerspruch ist nur zu beseitigen, wenn jene Begriffe, die Kant aus den Geschmacksurtheilen entfernt wissen will, als bewusst, jenes Vorstellen und Subsumiren aber, das in dem einhelligen Spiel von Verstand und Einbildungskraft besteht, und jene Regeln, auf welche das ästhetisch beurtheilte Object bezogen wird, als unbewusst angesehen werden. Die Processe, durch welche die Harmonie im Gemüthe bewirkt wird, bleiben als solche unbewusst, nur ihr Resultat, die innere Zusammenstimmung selbst, tritt als Gefühl in's Be-

Hosted by Google

wusstsein. Die Vorstellung eines zweckmässigen Zustandes des Gemüths theilt sich, wie Kant sagt, nicht als Gedanke, sondern als inneres Gefühl mit (S. 161).

In dem unbewussten Processe des ästhetischen Urtheilens ist, wenn man im Kantischen Geiste weiter denkt, Mehreres zu unterscheiden. Zunächst muss der im Wesen und in der Form des gegebenen Gegenstandes liegende Schönheitsgehalt von uns aufgenommen werden. Wenn wir auch selbst nur zu einem vagen Gefühl dessen gelangen, was an dem Gegenstande eigentlich schön sei, so muss doch an sich der Begriff der Schönheit des Gegenstandes diesem Gefühle zu Grunde liegen, da die Vorstellung dieses Gegenstandes sonst nicht, wie Kant doch will, unter die Regel des Geschmacksurtheils subsumirt werden könnte. Weiter müssen, um mit Kant zu reden, die „Regeln“ der Schönheit dem Geiste immanent sein. Der Inhalt dieser Regeln oder, wie wir besser sagen, Gesetze besteht nach Kant in der Zusammenfassung eines Mannigfaltigen unter einen einheitlichen Verstandesbegriff, er ist also logischer Natur. Das Dritte nun ist die Beziehung der gegebenen Vorstellung, oder genauer ihres Schönheitsgehaltes, auf diese Regeln der ästhetischen Urtheilskraft. Auch diese Beziehung geschieht unbewusst; was ins Bewusstsein tritt, ist nur das Resultat derselben, die Zusammenstimmung der gegebenen Vorstellung zu jener Regel oder, wie Kant diese Regel auffasst, zu dem harmonischen Verhältnisse von Verstand und Einbildungskraft, wie es zur Erkenntniss überhaupt gehört.

Kant ist der Widerspruch, der, wie wir sahen, sich nur durch das unbewusst Logische lösen lässt, nicht entgangen. Es ist oft martervoll, die entsetzlichen Anstrengungen Kants, die er zur Wegschaffung des nun einmal aus den Geschmacksurtheilen nicht wegzubringenden begrifflichen Elementes anstellt, mit anzusehen. Wie so oft, so wählt auch hier Kant den Ausweg, das Objective ins Subjective, das Wesenhafte in das rein Formale, das Bestimmte ins Unbestimmte zu verkehren. Nur einige Beispiele! Aus den Erkenntnissvermögen, als den Bedingungen, die Gegenstände objectiv zu erkennen, werden „subjective Bedingungen der Beurtheilung der Gegenstände überhaupt“, und doch sind diese subjectiven Bedingungen die Bedingungen des Erkennens überhaupt, müssen also durchaus objectiver Natur sein. — In dem Geschmacksurtheile wird die

Hosted by Google

Vorstellung des als schön befundenen Gegenstandes als für das Verhältniss unserer Erkenntnissvermögen zweckmässig erklärt. Diese Zweckmässigkeit muss daher aufs Engste mit dem Begriff des Gegenstandes zusammenhängen; doch aber soll im Geschmacksurtheile nur eine „gewisse Zweckmässigkeit des Vorstellungszustandes im Subjecte", aber „keine Vollkommenheit irgend eines Objects, das hier durch keinen Begriff eines Zweckes gedacht wird", vorgestellt werden (76). — Die Geschmacksurtheile sind allgemein und nothwendig; doch aber kann diese Nothwendigkeit nicht aus bestimmten Begriffen abgeleitet werden. Wer fühlt nicht, wie Kant sich hier auf unerhörte Weise selbst in's Gesicht schlägt? — Die Geschmacksurtheile stehen unter einer Regel, aber diese Regel ist derart, dass man sie nicht angeben kann (88) u. s. w. u. s. w. Alle diese Verklausulirungen und nachträglichen geschraubten Einschränkungen und Verfälschungen des noch eben bündig und klar Ausgesprochenen sind die Folgen davon, dass Kant über den ihn selbst treibenden Begriff des Unbewussten kein klares Verständniss erlangt hat.

5. Bisher war ausschliesslich von der Bedeutung des Unbewussten in der Beurtheilung des Schönen die Rede. Indem wir nun zu der Betrachtnng der selbstthätigen, schöpferischen Production des Schönen in der Kunst übergehen, werden wir finden, dass hier der Begriff des unbewussten Vorstellens weit deutlicher hervortritt.

Die reine, wahrhafte Schönheit kann nach der Kantischen Aesthetik nur Naturschönheit sein. Denn hier allein wird kein Begriff von dem, was der Gegenstand sein soll, vorausgesetzt. Das Wohlgefallen an der Kunstschönheit entspringt aus einer „Vereinbarung des Geschmacks mit der Vernunft", aus einem Hereinspielen der Ideen in das reine Geschmacksurtheil. Doch darf das Kunstschöne den ihm zu Grunde liegenden Begriff nicht so darstellen, als ob er ihm mit bewusster Absicht zu Grunde gelegt wäre. Das Kunstschöne muss vielmehr wie Natur anzusehen sein. Merkt man, dass dem Künstler die Regel vor Augen geschwebt und er unter ihrem Zwange gearbeitet habe, so ist die Kunstschönheit dadurch verdorben. Da also einerseits der Künstler seinen Kunstwerken zwar die Regeln geben muss, andererseits aber diese Regeln nicht dem bewussten Nachsinnen des Künstlers entspringen dürfen, so bleibt nur übrig, dass die

Hosted by Google

„Natur im künstlerischen Subjecte der Kunst die Regeln gebe". Schöne Kunst ist daher nur als Product des Genies möglich. Das Genie vermag seine Ideen und ihr Zustandekommen nicht wissenschaftlich anzuzeigen; es weiss überhaupt nicht, wie sich in ihm die Ideen zu irgend einem künstlerischen Producte herbeifinden; es steht nicht in seiner Gewalt, sich derlei Ideen planmässig auszudenken und Anderen in Vorschriften mitzutheilen (176ff). Wir haben also hier ein Produciren von Ideen, Regeln, kurz von einem gewissen Vorstellungsinhalte, ohne dass ein wissendes Subject der Producent wäre. Die Macht des Unbewussten liegt hierin greiflich vor Augen. Das Unbewusste kennt kein mühseliges Lernen und Nachahmen; es gebiert seine Ideen leicht und mühelos. Und in der That nennt Kant die Genies „Günstlinge der Natur" (178); ihre Ideen werden ihnen unmittelbar von der Hand der Natur geschenkt (179). Jedes Genie hat gleichsam einen Genius, einen leitenden Geist, von dessen Eingebung seine originalen Ideen herrühren (177).

Von besonders hervorragender Bedeutung im Genie ist die Einbildungskraft. Irgend ein bestimmter Begriff ist gegeben. Zur Darstellung dieses Begriffs liefert die Einbildungskraft des Genies ungesucht reichhaltigen unentwickelten Stoff. Hierdurch wird der Begriff auf eine unbegrenzte Art erweitert und, da der Verstand hier nicht mehr nachzukommen vermag, die Vernunft als das Vermögen intellectueller Ideen in Bewegung gesetzt. Die schöpferische Einbildungkraft des Genies gesellt dem Verstandesbegriffe, den sie sinnlich darstellen soll, eine solche „Mannigfaltigkeit der Theilvorstellungen" bei, dass für sie kein adäquater Begriff gefunden werden kann. Die Vernunft erhält auf diese Weise einen Schwung, mehr, wenn auch auf unentwickelte Weise, zu denken, als sich in einem Begriffe zusammenfassen lässt. Der Gemüthszustand des Genies enthält in diesem von der Einbildungskraft gelieferten Stoff etwas Unnennbares, durch keine Sprache völlig verständlich zu Machendes. Diese Vorstellungen oder besser, inneren Anschauungen der Einbildungskraft nennt Kant ästhetische Ideen, weil sie zu etwas über die Erfahrungsgrenze hinaus Liegendem wenigstens streben und so einer Darstellung der Vernunftideen nahe zu kommen suchen (S. 184 ff).

Heben wir diese Kantische Redeweise in ihre Wahrheit hinauf, so ist damit gesagt, dass sich im Genie die Hineinbildung

Hosted by Google

der Idee in den Stoff und die Durchdringung des Stoffes mit der Idee hinter dem Rücken seines Bewusstseins vollzieht, dass daher Idee und Stoff sich seinem Bewusstsein als unzertrennliches, gleichsam von Haus aus verbundenes Ganzes präsentiren, weswegen denn das Genie über die Idee als abstracten Begriff kein deutliches Bewusstsein besitzt. Das Genie findet daher durch jenen Stoff seine Vernunft auf eine nur unentwickelte, unsagbare Art angeregt; es findet sich, da die Idee in seiner Phantasiethätigkeit in nur unbewusster Weise thätig ist, nur nach der Richtung des Unendlichen hin getrieben, ohne es doch in einen bestimmten Begriff zusammenfassen zu können. Die Idee thut sich dem Genie nur im Gefühle kund, nicht aber nach ihrer innern Nothwendigkeit und Gesetzmässigkeit. Diese kann nur da zum Bewusstsein kommen, wo eine Trennung des die Idee darstellenden Stoffes von der Idee selbst eingetreten ist, nicht aber da, wo, in Folge der sich unbewusst in den Stoff hineinarbeitenden Idee, für das Bewusstsein sich die Ungetrenntheit beider darstellt.

6. Werfen wir nun noch schliesslich einen Blick auf die Kritik der teleologischen Urtheilskraft, so werden wir auch hier finden, wie Kant dem Begriffe des Unbewussten manchmal in die allernächste Nähe rückt, dann aber wieder ängstlich davor zurückscheut und bekennt, er habe es mit seinem energischen Vorgehen doch eigentlich nicht ernst gemeint. — Kant macht von den organischen Wesen den Schluss auf Naturzwecke. Der Begriff des organischen Wesens als eines Ganzen ist zugleich die Ursache desselben. Was zunächst als Wirkung und Resultat erscheint, nämlich das fertige organische Wesen, war in seiner Idealität, als Begriff gefasst, zugleich die Ursache des organischen Wesens. Kant nennt es darum ein sich selbst organisirendes Wesen (257); sein Begriff ist seine eigene bildende Kraft. Wenn man dies Sich-selbst-Organisiren nach einer Analogie mit der Kunst verstehen wollte, so wird man von Kant darauf verwiesen, dass in der Kunst die organisirende Vernunft des Künstlers sich ausserhalb des Kunstwerkes befindet, in den organischen Naturproducten hingegen die Natur das sich selbst Organisirende ist (258). Es ist keine von aussen in die Dinge gelegte, sondern innere Naturvollkommenheit, die in den organischen Wesen anzutreffen ist. Kant gesteht ausdrücklich zu, dass durch die Existenz organischer

Hosted by Google

Wesen der Begriff eines Naturzweckes objective Realität erhalte (259). Das Logische gehört also keinem wissenden, ausserhalb der Natur stehenden Subjecte an; es ist hier die immanente bildende Kraft der unbewussten Natur. Es fehlt nur, dass Kant den Namen des unbewusst Logischen ausspreche, auf den sein ganzes Denken hintreibt.

Allein weit entfernt, frisch darauf loszugehen und dem ihn selbst treibenden Begriff scharf in's Gesicht zu sehen, biegt Kant ab, indem er, ganz wie vorher, das Objective in das Subjective verkehrt und abschwächt. Nur unser subjectiv-menschliches Erkenntnissvermögen ist bei Betrachtung der organischen Naturwesen genöthigt, sie so zu beurtheilen, als ob ein vernünftiger Zweck ihre Ursache wäre; wobei es ganz unausgemacht bleibt, ob es so etwas wie einen Naturzweck auch nur giebt oder nicht. Nur wir sind nicht im Stande, uns die Möglichkeit der organischen Naturwesen zu erklären, wenn wir die Natur als blossen Mechanismus betrachten. An und für sich aber könnten jene Organismen auch aus dem zwecklosen Mechanismus der Natur hervorgehen. Der Begriff des Naturzwecks hat daher nur regulative Geltung, als Maxime unserer Forschung in der Natur. An sich könnte er auch ein blos vernünftelnder und objectiv leerer Begriff sein; wenn man über ihn urtheilt, weiss man nicht einmal, ob man über Nichts oder über Etwas urtheilt (S. 285. 286).

Dieser Ausweg in's Subjective hin ist aber durch die Voraussetzungen der Kantischen Philosophie gänzlich abgeschnitten. Denn bei Kant ist es der menschliche Verstand mit seinen Kategorien, durch den die Natur ihre Form und Ordnung erhält. Kommt daher der Verstand mit den in der Kritik der reinen Vernunft aufgezählten Kategorien in der Beurtheilung der Form der Erfahrungsgegenstände nicht aus, so wäre dies nur ein Zeichen, dass es noch andere Erfahrungbildende, Naturformende Verstandesbegriffe geben müsse. Den auf diesen Anlass neu hinzukommenden Kategorien müsste natürlich gerade so wie den zuerst aufgefundenen objective Giltigkeit zukommen. Sieht sich unser Verstand daher genöthigt, gewisse Gegenstände der Natur, um sie zu erklären und ihrer inneren Form nach zu erkennen, nach dem Princip des Naturzwecks zu beurtheilen (268), so wäre damit eben ein neuer Verstandesbegriff mit objectiver Geltung aufgefunden. Wenn wir bei Betrachtung der or-

Hosted by Google

ganischen Wesen den Begriff der mechanischen Causalität auch noch so geschickt gebrauchen, so sind wir doch ausser Stande, durch ihn allein die Form des organischen Wesens, in welchem „Alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist“ (260), herauszubekommen. Durch ihn allein würde die specifische Form der organischen Wesen gar nicht zum Bewusstsein kommen und mithin kein Erfahrungsgegenstand werden können. Kant kommt dieser Consequenz nahe, wenn er erklärt, dass der Begriff eines Naturzweckes „schon für den Erfahrungsgebrauch unserer Vernunft eine schlechterdings nothwendige Maxime sei“ (287). Und doch erklärt Kant eine Seite vorher, dass er „zur Möglichkeit der Erfahrung nicht erforderlich ist“ (286), und also seine objective Realität durch Nichts gesichert werden kann. Was ist aber eine stärkere Garantie für dieselbe, als dass, wie Kant sagt, selbst der Gedanke von jenen Naturwesen als organischen ohne den Begriff eines Naturzweckes ganz unmöglich ist (S. 288)?

Wir glauben zur Genüge dargethan zu haben, dass jede Vertiefung der Kantischen Philosophie mit Nothwendigkeit immer weiter in das Reich des Unbewussten führen musste*). Relativ am Weitesten war Kant in seinen Untersuchungen über die Bedingungen der Erkenntniss, über das Schöne und über die organische Natur in jenes Reich vorgedrungen. Machte man nun in diesen Gebieten mit dem Begriff des Unbewussten immer mehr Ernst, so konnte es nicht fehlen, dass auch in solchen Gebieten, wo Kant dem Begriffe des Unbewussten noch ganz ferne geblieben war, wie in der practischen und in der Religionsphilosophie, die Bedeutung dieses Begriffs zum Gegenstande des philosophischen Nachdenkens erhoben wurde. Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, dass es zunächst Fichte und Schelling sind, welche die Kantische Philosophie nach der Seite des Unbewussten hin zum Verständniss über sich selbst gebracht haben. Doch wollen wir uns nicht mit den Fortschritten beschäftigen, welche in der Entwickelung jenes Begriffes durch diese beiden Männer bezeichnet werden, sondern uns gleich zu

*) Vgl. meinen Aufsatz „Kant's Stellung zum unbewusst Logischen“ im IX. Bd. der „Philos. Monatshefte“ (2. und 3. Heft), wo besonders das Unbewusste in der „Kritik der Urtheilskraft“ mit etwas grösserer Ausführlichkeit behandelt ist.

Hosted by Google

jenem Philosophen wenden, welcher die Entwicklung der Kantischen Philosophie auch nach dieser Seite hin zu einem gewissen bedeutsamen Abschluss gebracht hat: zu Hegel. Wir werden finden, dass bei Hegel der Begriff des Unbewussten in alle Gebiete der Philosophie eingedrungen und zum eigentlich zusammenhaltenden, bindenden Elemente seines grossartigen Systems geworden ist.

7. Schon der allgemeine Character der Hegel'schen Philosophie lässt mit voller Bestimmtheit schliessen, dass das unbewusst Logische ihr Lebenselement bilden müsse. Das Hegel'sche System ist das System der Entwickelung κατ' ἐξοχήν. Auch in vielen anderen Systemen ist der Begriff der über das Einzelne hinübergreifenden, die Weltgegensätze in Fluss bringenden Entwickelung mehr oder weniger zur Geltung gekommen. Nirgends aber ist der Entwickelungsbegriff so sehr in Fleisch und Blut einer Philosophie übergegangen wie in der Hegel'schen. Er ist derart eins mit ihr, dass der Hegelianer Kuno Fischer am Schlusse seiner Logik behaupten kann, in seinem System nichts Anderes als den Begriff der Entwickelung entwickelt und in seiner ganzen Vollständigkeit gedacht zu haben. In allen anderen Systemen giebt es starre, ein für alle Mal fertige, in sich unbewegte Mächte, dem Werden und der Entwickelung entnommene Gestalten. Selbst bei Krause, der in dieser, wie in so mancher anderen Beziehung Hegel vielleicht am Nächsten steht, ist das Urwesen ein für alle Mal fertig, ohne einen Trieb des Fortschreitens, ja selbst ohne innere Bewegung. Und da das Gute, Schöne u. s. w. durchaus in Gott gegründet sind und nur dadurch Realität haben, dass sie eine wesentliche Seite in Gott selbst ausdrücken, so sind auch diese idealen Mächte in ihrem So- und nicht Anderssein schlechthin unantastbar, nicht erst in historischer Entwickelung sich selbst zu immer tieferer Wahrheit herausringend, sondern jener Entwicklung als fertiger Massstab und ewig sich gleichbleibendes Musterbild gegenüberstehend. Alle diese Mächte sind bei Hegel in den dialektischen Weltprocess mit hineingezogen und haben so den Character der absoluten Heiligkeit verloren. Heilig ist allein das über die Flucht der Erscheinungen Hinausgehobene, dem Auf- und Niederwogen, dem Drängen und Stürmen der endlichen Gewalten Entnommene. Dies Privilegium der Bewegungslosigkeit geniesst im Hegel'schen System einzig die Leben-

Hosted by Google

digkeit und Bewegung des Begriffes selbst, der ihm immanente Trieb der Negativität, das Princip des Fortschreitens. Das in Allem Identische und ungestört in sich Ruhende ist allein der Drang des Andersseins, die Unruhe des Sichselbstüberwindens. Alles Andere erhält hiervon den Keim des Unterganges und Ueberganges in ein Höheres, in sein Herz gelegt.

Hegel selbst allerdings, in seiner ängstlichen Scheu vor allem Revolutionären, führte dies sein Princip des Sichforttreibens zum Gegensatze nicht überall in consequenter Weise durch. Besonders von den der Gegenwart angehörenden Culturgestalten in Staat und Religion liess er sich derart imponiren, dass es in seinen Darstellungen derselben den Anschein hat, als ob es kein Hinaus über dieselben gäbe, und sie die vollkommenen adäquaten Darstellungen der Vernunft wären. So lässt er, während er alle früheren Perioden der Geschichte unter dem Gesichtspunkt der Entwickelung betrachtet, die staatlichen Zustände der Restaurationszeit als das Ende aller Entwickelung, also als in sich die Negation des Entwicklungsprincipes tragend, erscheinen. Zwar nennt er Amerika das „Land der Zukunft, in welchem sich in vor uns liegenden Zeiten, etwa im Streite von Nord- und Südamerika, die weltgeschichtliche Wichtigkeit offenbaren soll“ (Phil. d. Gesch., 2. Aufl., S. 107). Doch aber lässt er sich nirgends darauf ein, die in den gegenwärtigen staatlichen Verhältnissen liegenden Keime einer neuen Zeit, die an ihrer Blüthe nagenden und ihre Herrlichkeit untergrabenden inneren Widersprüche anzudeuten. Im Gegentheil wendet er sich stets mit ärgerlicher Gereiztheit gegen Alle, welche ihre eigene Einsicht den bestehenden objectiven Verhältnissen als das Höhere gegenübersetzen, und behandelt überhaupt den monarchischen Staat der Restaurationsperiode so, als ob sich in ihm alle Weisheit der Idee vollständig erschöpft hätte. Eine wahrhafte Rechtsphilosophie würde zusammenfallen mit einer vom philosophischen Begriff durchdrungenen Darstellung der historischen Entwicklung des Rechtsbewusstseins der Völker. Sehr scharf hat dies Lassalle in seiner Vorrede zum „System der erworbenen Rechte“ ausgesprochen, wenn er sagt, „dass die Rechtsphilosophie als in das Reich des historischen Geistes gehörend, es nicht mit logisch-ewigen Kategorien zu thun hat, sondern dass die Rechtsinstitute nur die Realisationen historischer Geistesbegriffe, nur der Ausdruck des geistigen Inhalts der verschie-

Hosted by Google

denen historischen Volksgeister und Zeitperioden, und daher nur als solche zu begreifen sind“ (I, S. XVI). Hegel setzte mit Recht die Aufgabe der Philosophie darein, die Wirklichkeit zu begreifen und in ihr eine vernünftige Totalität zu erblicken Allein zum Begreifen der Wirklichkeit gehört auch, dass man in ihr die Widersprüche, die zur Gährung oder zur Zersetzuug treibenden Elemente, die Anläufe und Vorzeichen einer neuen Zeit, das Schwangergehen mit der Zukunft, kurz das Moment der Negativität, begreife. Wohl ist mit Rücksicht auf die Vergangenheit, ihre Kämpfe und Einseitigkeiten die lebendige Gegenwart das sie Umspannende, in sich Enthaltende und Versöhnende. Allein diese Versöhnung ist keine absolute, wie schon ein Blick auf unsere mächtig gährende, tief zerrissene und immer mehr sich in sich zerwühlende Zeit bestätigen muss. Es ist ein Abfall von der wahren Philosophie, sich gegen die schmerzvollen Geburtswehen unserer Zeit blind zu verhalten und in dem Culturgehalte der Gegenwart das Ende aller Entwicklnng, den zur Ruhe gekommenen Weltgeist zu sehen. Solche Philosophie könnte sich nicht beklagen, wenn ihr der Vorwurf gemacht würde, den Schopenhauer aller nicht pessimistischen, in der Geschichte fortschreitende Vernunft erblickenden Philosophie macht: dass sie platter Realismus sei. Auch darf man das conservative Verhalten der Philosophie den Mächten und Gestaltungen der Gegenwart gegenüber nicht damit zu begründen suchen, dass, wenn die Philosophie, wie Hegel sich in seiner classischen Knappheit ausdrückt, „ihr Grau in Grau malt, eine Gestalt des Lebens alt geworden ist, und mit Grau in Grau sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen lässt“ (Rechtsphilosophie, 2. Aufl., S. 20). Sicherlich hatte in der antiken Zeit die Philosophie diese Stellung zur Gegenwart, weil der damalige Bewusstseinsstandpunkt viel naiver und in sich ungebrochener, das ganze geistige Leben viel substantieller und gebundener war. Die Zeit, in der eine solche Culturperiode zu philosophiren, d. h. zum Bewusstsein über sich selbst zu kommen beginnt, tritt erst dann ein, wenn es mit jener schönen, glücklichen Naivetät zu Ende geht und die ihren Geist ausmachende Substantialität sich zersetzt. Hingegen macht es der hohe Bewusstseinsstandpunkt der modernen Welt möglich, dass die Philosophie, statt blos nachzuhinken, der Zeit ihre Fackel vorantrage und direct ein treibendes, bewegendes Element werde. Die lange Ent-

Hosted by Google

wicklung, die hinter uns liegt, hat unser Bewusstsein auf eine Höhe gehoben, von der aus wir uns selbst überschauen und den Weltzusammenhang, in welchem sich unsere Gegenwart befindet, und das In- und Gegeneinander der treibenden Ideen in derselben zu erkennen vermögen. Die Philosophie unserer Zeit hat, wie der treffliche F. A. Lange in seiner Geschichte des Materialismus sagt, nicht nur die Strahlen der Erkenntniss in einen Brennpunkt zu sammeln, sondern auch die Revolutionen der Geschichte zu fördern und zu lindern (S. 328). Das Ziel des Philosophen sollte sein „die fortschreitende Umgestaltung unserer Lebensverhältnisse zur Verwirklichung des Idealen, so weit jedes Zeitalter es fassen kann“ (S. 335).

Dadurch, dass Hegel das negative Moment in der Wirklichkeit übersah, konnte es kommen, dass sein System, dessen Principien die Quintessenz alles Revolutionären sind, in vielen Beziehungen so stockconservativ ausfiel. Die consequente Durchführung seiner Principien hat zur Bedingung, dass die von Hegel in fixer Starrheit stehen gelassenen Geistesgestaltungen durch den revolutionären Geist der in ihnen liegenden Negativität durchdrungen und so zum Leben erweckt werden.

8. Nach dieser Abschweifung kommen wir wieder auf den anfänglich aufgestellten Satz zurück, dass das Hegel'sche System, als Philosophie der Entwicklung κατ' ἐξοχήν, zu seinem Lebenselemente den Begriff des unbewusst Logischen haben müsse. Wir wollen dies vorerst ganz im Allgemeinen an der Methode der Hegel'schen Philosophie des Geistes darthun. Der menschliche Geist ist bei Hegel der Schauplatz der tiefsten und reichsten Entwicklung. Doch ist dies nicht so zu verstehen, als ob der Geist eine fertige Grundlage bilde, auf der nun Mancherlei aufgetragen und auch wohl Herrliches aufgebaut werden könne. Vielmehr ist es sein eigener Begriff, der sich erst in einer Stufenfolge nothwendiger, in sich zusammenhängender Geistesgestaltungen erschöpft. In jeder höheren Gestalt erfasst sich das Wesen des Geistes tiefer und seinem Kern entsprechender. Der Fortschritt besteht in dem immer mehr sich steigernden und vertiefenden Bewusstsein, das der Geist über sich selbst gewinnt. Jede höhere Geistesstufe enthält das frühere unmittelbare Dasein des Geistes in die Idealität ihres Selbstbewusstseins aufgehoben; dies vorige Dasein, solchergestalt aus dem Wissen neugeboren, ist das neue Dasein, die höhere

Hosted by Google

Geistesgestalt. Der Unterschied der Bewusstseinsstufen kann nur in dem Verhältnisse liegen, welches zwischen dem Bewusstsein jeder Stufe und dem unbewussten Inhalte derselben besteht. Die niedere Stufe wird characterisirt durch die Unangemessenheit ihres Bewusstseins über sich selbst, zu ihrem sie constituirenden unbewussten objectiven Gehalte, oder äusserlich ausgedrückt, durch einen Ueberschuss des Unbewussten über das Bewusstsein. So lange das Bewusstsein in dem, was es weiss, sein Wesen, sein Ansich erschöpft zu haben meint, ist es in den Kreis der niederen Stufe gebannt. Sobald es aber den Unterschied zwischen dem, was es für sein eigentliches Wesen hält, und dem, was sein wahrhaftes Wesen ist, eingesehen hat, sobald also sein unbewusstes Ansich ihm in's Bewusstsein emporgetaucht ist, hat sich sein Bewusstseinsstandpunkt verändert. Das unbewusste Ansich ist nun für das Bewusstsein geworden, und damit eine (wenn auch wiederum nur relative) Ausgleichung zwischen Bewusstem und Unbewusstem eingetreten. Natürlich hat sich hiermit seine ganze Weltanschauung verändert. Das, was das Bewusstsein früher für das Wesen der Dinge hielt, hat sich ihm nun als sein beschränktes Meinen von den Gegenständen herausgestellt, womit ihm unmittelbar zugleich ein neuer Gegenstand, eine wesentlich anders gestaltete objective Welt als wahrhaftes Ansich gilt.

Der Sache nach trifft die Darstellung, welche Hegel in der Einleitung zur Phänomenologie (S. 67—72) von der dialektischen Bewegung, die das Bewusstsein an sich selbst erfährt, giebt, mit dem hier Gesagten zusammen. Den Ausdruck „Unbewusstes“ gebraucht Hegel allerdings in dieser Erörterung nirgends. Allein wenn Hegel das Ansich, das noch nicht für das Bewusstsein ist, von dem Für-es-Sein dieses Ansich, ferner den Gegenstand von dem Wissen über diesen Gegenstand, oder das Wesen des Bewusstseins von dem Begriff des Bewusstseins über sich selbst u. s. w. unterscheidet, so liegt diesen Unterschieden der Gegensatz von Unbewusstem und Bewusstsein mehr oder weniger deutlich zu Grunde. Der schlagende Beweis dafür liegt in folgenden Worten Hegels: „Die Entstehung des neuen Gegenstandes, der dem Bewusstsein, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht“ (S. 71). Die treibende Kraft also, welche die Aenderung des Bewusstseinsstandpunktes her-

Hosted by Google

vorbringt, ruht in dem unbewussten Ansich des Bewusstseins, denn sonst müsste der neue Gegenstand sich unverhüllt vor den Augen des Bewusstseins entwickeln.

9. Ist unsere Behauptung, dass gemäss dem Hegel'schen Entwicklungsprincip sich auf jeder niederen Geistesstufe mit Nothwendigkeit eine Incongruenz zwischen dem unbewussten Ansich und dem Fürsichsein hervorthun müsse, im vollen Sinne der Hegel'schen Philosophie geschehen, so wird sich auch ohne Mühe nachweisen lassen, dass da, wo Hegel die Entwicklung der verschiedenen Geistesgestalten giebt, also in seiner Phänomenologie sich Sätze finden, welche auf jenes Verhältniss zwischen Unbewusstem und Bewusstem unzweideutig hinweisen.

Es lässt sich der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft eine Seite abgewinnen, wonach sie als erster Versuch dessen erscheint, was uns in der Hegel'schen Phänomenologie vollendet vorliegt. Die Vernunft soll nach Kant nicht auf's Gerathewohl in die verschiedenen Erkenntnissgebiete eintreten, sondern hierzu das Bewusstsein über die ihr zu Gebote stehenden Erkenntnisswerkzeuge, über ihr Verhältniss zu den Dingen und deren Erkennbarkeit, kurz das Bewusstsein über sich selbst mitbringen. Sie soll wissen, was ihr möglich sein werde zu leisten, wie viel in den Umfang ihres Erkennens fällt, und wie es in denselben hineinfällt. Es soll, wenn die Vernunft an das Erkennen des Wirklichen herantritt und das System der Philosophie aufbauen will, ihr bereits ihr Standpunkt zu den Dingen bekannt sein. Es ist die Aufgabe der Vernunftkritik, das Bewusstsein über diesen wahrhaften Standpunkt des Erkennens zu erzeugen. Auch die Phänomenologie soll das gewöhnliche Bewusstsein bis zu dem Standpunkte emporleiten, auf dem eine wahrhaft philosophische Erkenntniss des Wirklichen möglich ist. Auch hier soll das Verhältniss des Bewusstseins zu der objectiven Welt, die Weite und die Tiefe seines möglichen Erkennens festgestellt werden. Die Phänomenologie ist die objective Kritik des Bewusstseins über sich selbst, ganz so wie Kant's Transscendentalphilosophie sich selbst eine Kritik der reinen Vernunft nennt.

Kant unterscheidet zwei Stufen des Bewusstseins: die niedere findet ihren Ausdruck in den blos empirischen Wahrnehmungsurtheilen, die höhere in den wissenschaftlichen Erfahrungsurtheilen. Das Bewusstsein auf dem Standpunkte der blossen Wahrnehmung

Hosted by Google

oder Apprehension enthält, wie wir oben gezeigt, bereits die Kategorien in sich, aber so, dass die an ihr Funktioniren geknüpfte Nothwendigkeit und Allgemeinheit nicht in's Bewusstsein hineintritt. Die Kategorie der Causalität z. B. wirkt auch bei der Erzeugung der Wahrnehmungsurtheile, allein das Bewusstsein weiss noch nicht, was es an dieser Kategorie eigentlich besitzt. Die Unbewusstheit der Kategorien wird nun, wenigstens in Beziehung auf das Resultat ihres Funktionirens, in den eigentlichen Erfahrungsurtheilen aufgehoben; für das Bewusstsein, welches solche Erfahrungsurtheile ausspricht, liegt das unwandelbare „Ich denke" mit seinen immer gleichen Kategorien unverschleiert da. Die Vertiefung des Bewusstseins geht also bei Kant in der Weise vor sich, dass ein unbewusstes Vorstellen oder Denken in's Bewusstsein erhoben wird. In dem Verhältnisse dieser beiden Bewusstseinsstufen bei Kant kann man den allerersten Ansatz zur Hegel'schen Phänomenologie des Bewusstseins erblicken. Hier hat sich jener Keim zu einer reichen, sich grossartig aufbauenden Stufenfolge von einander übergeordneten Bewusstseinsgestalten entwickelt, deren jede das unbewusste Ansich der unmittelbar vorhergehenden an das Tageslicht des Bewusstseins heraufhebt. Versuchen wir nun, dies im Einzelnen an der Phänomenologie nachzuweisen.

Die Stufe des Geistes, von der Hegel ausgeht, ist das ganz unmittelbar sinnliche Bewusstsein, die „sinnliche Gewissheit." Diese glaubt es einzig mit dem ganz Einzelnen der sinnlichen Erscheinung, mit dem punctuellen Jetzt und dem ebenso punctuellen Hier zu thun zu haben. Allein sie versteht sich dabei selber nicht, es widerfährt ihr, dass sie im Grunde genommen immer mit dem allgemeinen Sein operirt. „Wir stellen uns dabei freilich nicht das allgemeine Dieses oder das Sein überhaupt vor, aber wir sprechen das Allgemeine aus; oder wir sprechen schlechthin nicht, wie wir es in dieser sinnlichen Gewissheit meinen" (S. 76). Was ist damit sonst gesagt, als dass die Kategorie des Allgemeinen unbewusst bereits da thätig und das Zusammenhaltende ist, wo wir mit unserem Bewusstsein noch ausschliesslich im Einzelnen stehen? Indem wir das einzelne, zusammenhangslose „Dieses" auszusprechen meinen, liegt in unserem Sprechen bereits die Widerlegung unseres Standpunktes; unbewusst fungirt in unserem ersten Standpunkt bereits die logische Kategorie des nächst Höheren.

Hosted by Google

Noch deutlicher spricht Hegel, wo er den Uebergang von der zweiten Bewusstseinsstufe, dem Wahrnehmen, das die Dinge mit ihren Eigenschaften, also bereits ein Allgemeines, zu seinem Gegenstande hat, zu dem Standpunkte des in das Innere der Dinge eindringenden Verstandes macht (S. 98 f). Auch die Stufe der Wahrnehmung weiss nicht, welche logischen Mächte ihr in Wahrheit zu Grunde liegen. Sie geht wohl unermüdlich mit den Kategorien: Ding, Eigenschaft, Wesentliches, Unwesentliches u. s. w. um, allein es geht über ihren Horizont, diese Kategorien zusammenzufassen, sie in ihrem Uebergehen in einander, in ihrer Auflösung zu begreifen; sie hält sie für starr und jede einzelne für absolut; sie giebt sich mit vollem Vertrauen bald der einen, bald der andern hin und erklärt die ihr entgegengesetzte jedesmal für eitel Täuschung. Das Wahrnehmen ist sich immer nur der einen Bestimmtheit (z. B. des das Ding constituirenden ausschliessenden Eins) bewusst und erklärt dieselbe für das allein Wahrhafte, hingegen die ihr entgegengesetzte (die vielen allgemeinen Eigenschaften) für subjectiven Schein. Das Wahrnehmen weiss nicht, dass in jener ersten Kategorie auch schon die zweite mitgesetzt ist; unbewusst ist der logische Inhalt der zweiten bereits dort enthalten. Nur wenn man das für das Wahrnehmen unbewusste Ineinander der es selbst constituirenden Momente festhält, versteht man die folgenden Sätze Hegel's. Die leeren Abstractionen der Einzelheit und Allgemeinheit etc. sind „die Mächte, deren Spiel der wahrnehmende, oft so genannte gesunde Menschenverstand ist; er, der sich für das gediegene reale Bewusstsein nimmt, ist im Wahrnehmen nur das Spiel dieser Abstractionen.“ — „Er selbst kommt nicht zu dem Bewusstsein, dass es solche einfache Wesenheiten sind, die in ihm walten, sondern er meint es immer mit ganz gediegenem Stoffe und Inhalte zu thun zu haben, so wie die sinnliche Gewissheit nicht weiss, dass die leere Abstraction des reinen Seins ihr Wesen ist.“ Hegel nennt das Wahrnehmen „den Raub seiner Kategorien, die es in ihrem wirbelnden Kreise umhertreiben.“ Allen diesen und ähnlichen Wendungen Hegel's liegt der Gedanke zu Grunde, dass das in dem Bewusstsein vorhandene Plus an unbewusstem logischen Inhalte von seinem Verstecke aus dies neckende, täuschende Spiel mit dem Bewusstsein treibt.

Hosted by Google

10. Wir wenden uns nun zu der Logik Hegel's. Die logische Idee, wie sie in dem reinen Elemente des unendlichen Denkens besteht, ist unumschränktes Gebiet des unbewusst Logischen. In dieses allgegenwärtige, weder durch Zeit noch Ort, weder durch Revolutionen der Natur noch der Geschichte berührte, bei allem Wechsel und Kampf der realen Mächte sich in ruhiger, sich selbst durchsichtiger Einheit erhaltende Leben der absoluten Idee fällt kein Strahl des Bewusstseins. Auch für die unbewusst logische Idee findet sich bei Kant ein erster Keim. Wir meinen den intuitiven, archetypischen Verstand, auf welchen, als auf das Urwesen der Welt, er zu wiederholten Malen, besonders in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft, hinweist. Freilich verfährt Kant dabei äusserst behutsam. Er sagt nur, dass aus der in unserem Erkenntnissvermögen stattfindenden Trennung zwischen Anschauung und Verstand keineswegs geschlossen werden dürfe, dass diese Trennung jedem Verstande wesentlich sei. Es ist zwar eine „unnachlassliche Forderung der Vernunft" sich einen solchen anschauenden Verstand als Urwesen zu denken; doch aber ist der Begriff eines solchen Verstandes für uns unerreichbar, problematisch und überschwänglich. In diesem intuitiven Verstande fände kein Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit, von abstractem Begriffe und concreter Anschauung, von Zweckverknüpfung und Mechanismus, von Allgemeinem und Besonderem statt (Kant, Werke IV, S. 291—302). Dass solch ein Verstand unbewusst denken müsste, sagt Kant zwar nicht; allein, da mit der Aufhebung des Unterschiedes von Begriff und Anschauung auch der von Subject und Object verschwindet, und das Bewusstsein wesentlich an die Spannnng von Subject und Object geknüpft ist, so liegt diese Folgerung äusserst nahe.

In Hegel's logischer Idee sind alle jene Gegensätze, von denen Kant sagt, dass sie in einem intuitiven Verstande verschwinden müssen, in der That zur Einheit aufgehoben. Wenn Kant sagt, dass für den intuitiven Verstand Erkennen und Sein zusammenfallen müssen (S. 293), so stimmt es damit völlig überein, wenn Hegel die Gedanken der logischen Idee objective Begriffe nennt, oder wenn er sagt, dass die Logik den „Gedanken enthalte, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern

Hosted by Google

sie ebensosehr der reine Gedanke ist“ (Logik I, S. 35). Ferner definirt er die Idee als das Subject-Object, als Einheit des Ideellen und Reellen, als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat (Encyklopädie, § 214) u. s. w. Und wenn Hegel so oft wiederholt, dass die Idee nicht der abstracte, formelle, sondern der sich aus sich selbst mit unterschiedenem Inhalt erfüllende, concrete Begriff ist, so ist damit jene von Kant geforderte Einheit von abstractem Verstand und concreter Anschauung ausgesprochen. Als Thätigkeit des Unterscheidens ist die Idee „das sich Uebersetzen in den abstracten Verstand“, aber, indem sie den Unterschied wieder zur Einheit zurückführt, ist sie ebenso „das ewige Anschauen ihrer selbst im Andern“ (Encykl. § 214).

Hegel hielt es für selbstverständlich, dass die logische Idee durchaus unbewusster Natur sei, und hebt dies daher selten ausdrücklich hervor. Doch fehlt es nicht an solchen Stellen. Er scheidet ausdrücklich den selbstbewussten Geist aus der Logik aus. Ueberhaupt habe es die Logik mit den concreten Gestalten des Geistes ebensowenig wie mit den concreten Formen der Natur zu thun; sie habe den Begriff, nicht als Actus des selbstbewussten Verstandes, sondern den Begriff an und für sich zu betrachten, welcher sowohl von seiner ungeistigen, als von seiner geistigen Gestaltung unabhängig sei (Logik III, S. 18). Und in seiner Encyklopädie findet Hegel den Ausdruck: objectiver Gedanke „unbequem, weil Gedanke zu gewöhnlich nur als dem Geiste, dem Bewusstsein angehörig gebraucht wird“ (§ 24). Noch deutlicher heisst es in dem Zusatze zu diesem §, dass, wenn das Innere der Welt als Gedanke bezeichnet wird, demselben dadurch Nichts von Bewusstsein ertheilt werde. Das Logische in der Welt bilde vielmehr ein System des bewusstlosen Gedankens (Werke VI, 45 f). Hegel hält diese Bedeutung des objectiven Begriffs für so selbstverständlich, dass er fordert, man müsse schon vor dem Eintritt in die Logik darüber in's Reine gekommen sein (Logik III, S. 18 f).

Wollte sich Jemand daran halten, dass unter den Kategorien der logischen Idee doch auch die Subjectivität, das Erkennen, das Gute und dergl. vorkommen, und daraus den Schluss ziehen, dass die logische Idee auch in die Sphäre des Bewusstseins hineingehe, so ist zu entgegnen, dass Hegel unter der Benennung Subjectivität u. s. w. jene Kategorienverbindungen und Ueber-

Hosted by Google

gänge entwickelt, die den logischen Kern des bewussten Ich, das logische Gerüste der Persönlichkeit ausmachen, aber noch lange nicht die in Existenz getretene, raum-zeitlich bedingte Persönlichkeit constituiren. Fleisch und Blut erhält jenes logische Gerüste erst in den concreten Geistesgestaltungen der endlichen Welt. Allerdings liegt die Möglichkeit des Missverständnisses in Hegel's eigenem Verschulden. So sagt er (Logik III, S. 327 f.) von dem Begriffe, der sich zur absoluten Idee befreit, also die höchste Stufe innerhalb der logischen Idee erreicht hat, dass er Persönlichkeit habe; und weiter heisst es: „Alles Uebrige ist Irrthum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkür und Vergänglichkeit; die absolute Idee allein ist Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit, und ist alle Wahrheit". Hegel kann damit nur meinen, dass, innerhalb der Weiterentwickelung der (begrifflich) vorweltlichen absoluten Idee zu ihren besonderen Gestaltungen in Natur und Geschichte, nur da, wo nicht etwa blos dies oder jenes Moment der absoluten Idee, sondern sie in ihrer ganzen Fülle den logischen Kern bildet, Persönlichkeit und sich als Geist wissender Geist hervortrete. Persönlichkeit entspringt nur da, wo in dem weiteren Gange der logischen Idee, die also dann bereits weit mehr ist als blos logische Idee, der ganze Reichthum ihrer Momente sich aus der Zerstreuung in Eins zusammenfindet. Dass dies Hegel's Meinung sei und er keineswegs die logische Idee als solche in einen selbstbewussten, persönlichen Gott habe ausmünden lassen, erhellt auf's Deutlichste aus seinen, jenem erwähnten Satze unmittelbar folgenden Erörterungen. Natur und Geist, und daher auch alle besonderen Geistesmanifestationen, wie Kunst, Religion und Philosophie, sind hiernach besondere, bestimmte Weisen, das Dasein der absoluten Idee darzustellen. Diesen besonderen Weisen gegenüber ist die logische Idee vielmehr „die allgemeine Weise, in der alle besonderen aufgehoben und eingehüllt sind" (S. 328). Als logische hat demnach die Idee noch Nichts vom wirklichen Geist an sich, und nur dieser ist Selbstbewusstsein und Persönlichkeit. Die logische Idee hat noch nicht die Gestalt eines Inhalts, sondern sie ist schlechthin Form (ibid. S. 329). Wie hätte auch Hegel, wenn das Selbstbewusstsein die Krone der logischen Idee wäre, als ihren Schluss die Methode des Erkennens behandeln können?

Hosted by Google

11. Was die Hegel'sche Naturphilosophie betrifft, so ist es ganz selbstverständlich, dass die Idee in der Natur, also in ihrem Anderssein und ihrer Aeusserlichkeit, dem Insichsein, dem Bewusstsein entgegengesetzt ist. Es ist daher ganz überflüssig, für die Unbewusstheit der die Natur zusammenhaltenden Begriffe Belegstellen anzuführen. Hegel hat mit der objectiven unbewussten Zweckthätigkeit in der Natur, die zwar Kant bereits aufstellte, aber in's Subjective hin verschlechterte, vollen Ernst gemacht.

Ebenso schnell können wir über Hegel's Philosophie des subjectiven Geistes (Psychologie) hinweggehen. Das, was Hegel im specifischen Sinne „Seele" nennt und im ersten Theile, in der Anthropologie, behandelt, liegt vor dem Auftreten des eigentlichen Bewusstseins. Nur ein matter Dämmerschein desselben ist hier anzutreffen; die Nacht des Unbewussten ist das noch weitaus Ueberwiegende. Den Instinkt nennt Hegel „die auf bewusstlose Weise wirkende Zweckthätigkeit" (Encykl. § 360). Die Empfindung definirt er „als die Form des dumpfen Webens des Geistes in seiner verstand- und bewusstlosen Individualität", in welcher alle Bestimmtheit noch unmittelbar und sowohl nach ihrem Inhalte wie nach dem Gegensatze des Objects gegen das Subject unentwickelt gesetzt ist (§ 400). Es ist die Alles einhüllende Einfachheit des Gefühlslebens, was das Bewusstlose darin ausmacht. Das Gefühlsleben ist nur das ansichseiende, substantielle Material für die selbstbewusste Subjectivität (405). Ferner nennt Hegel die Gewohnheit ein ganz reines bewusstloses Anschauen (§ 409); die Seele bewegt sich empfindungs- und bewusstlos in dem Inhalte der Gewohnheit. Ja selbst das ganz freie, in dem reinen Elemente seiner selbst thätige Denken bedarf der Gewohnheit, also der Form der Unmittelbarkeit und Bewusstlosigkeit (§ 410). Diese Anführungen mögen genügen. Freilich hat Hegel nirgends den Versuch gemacht, in diesen Zuständen und Thätigkeiten der Seele eine genaue Scheidung zwischen dem Bewussten und Unbewussten vorzunehmen und den Antheil beider an dem Zustandekommen jener Zustände zu begrenzen. So ist z. B. das Empfinden doch nicht etwas schlechthin Bewusstloses, und es wäre Aufgabe gewesen zu zeigen, wie viel am Empfinden unbewusst bleibt und wie viel in's Bewusstsein fällt.

Hosted by Google

12. Am Offenbarsten tritt das unbewusst Logische in der Hegel'schen Philosophie der Geschichte heraus. Die Weltgeschichte ist bei Hegel der Gang des Weltgeistes, sich seiner selbst immer tiefer bewusst zu werden oder sich immer mehr zu sich selbst zu befreien. In der Weltgeschichte offenbart sich Nichts als die Ehre und Herrlichkeit des Weltgeistes, der Weltvernunft. Die Vernunft ist die Substanz, wodurch und worin alles weltgeschichtliche Geschehen sein Bestehen hat; sie liefert sich aus sich selbst den Stoff, den sie ihrer eigenen Thätigkeit zu verarbeiten giebt, „sie zehrt aus sich und ist sich selbst das Material, das sie verarbeitet." Der logische vernünftige Inhalt der Weltgeschichte wird nicht von etwas Fremdem ergriffen und zur Existenz gebracht; vielmehr ist er selbst zugleich die unendliche, unwiderstehliche Macht, sich aus seinem Innern in die Realität der Erscheinung herauszusetzen. Dies Logische in der Weltgeschichte ist nun zunächst in der Form des Unbewussten vorhanden, wie dies Hegel besonders in jenem Abschnitte seiner Einleitung in die Philosophie der Geschichte ausspricht, der von den Mitteln handelt, wodurch sich Vernunft und Freiheit in der Welt verwirklichen (2. Aufl. S. 25—47).

Auch für den unbewussten Weltgeist in der Geschichte finden wir den ersten Keim bei Kant. In seinem Aufsatz „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" stellt er dem Philosophen die Aufgabe, zu versuchen, „ob er nicht eine Naturabsicht in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne, aus welcher von Geschöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren, dennoch eine Geschichte nach einem bestimmten Plane der Natur möglich sei" (Werke VII, 1. Abth. S. 318). Diesen sich in der Geschichte vollziehenden verborgenen Plan der Natur bestimmt er näher dahin, eine „innerlich und äusserlich vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem die Menschheit alle ihre Anlagen völlig entwickeln kann" (S. 329 f). Diese vernünftige, zweckmässige Thätigkeit in der Geschichte gehört also nicht dem Bewusstsein der Individuen an; eben so wenig aber kann sie in ein anderes, unendliches Bewusstsein fallen, da Kant sie fortwährend der Natur zuschreibt. Es bleibt also Nichts übrig als sie der in der Geschichte waltenden unbewussten Vernunft zuzuschreiben.

Hosted by Google

Nach Hegel ist der vernünftige Zweck der Weltgeschichte zunächst nur an sich, d. h. als Natur vorhanden; „er ist der innere, der innerste bewusstlose Trieb, und das ganze Geschäft der Weltgeschichte ist die Arbeit, ihn zum Bewusstsein zu bringen“ (S. 31 f). Die Bedürfnisse, Leidenschaften und Interessen der Individuen und Völker sind die Mittel und Werkzeuge, durch die der Weltgeist seine Zwecke vollbringt. Der immanente Zweck der Geschichte ist in den Individuen und ihren Leidenschaften selbst thätig, aber in einer für die Individuen bewusstlosen Weise; in den besonderen Zwecken steckt das Allgemeine und führt sich unfehlbar durch sie aus, wenn auch die Individuen nur das Ihrige zu suchen und zu befriedigen meinen. Sie sind „Mittel und Werkzeuge eines Höheren und Weiteren, von dem sie Nichts wissen, das sie bewusstlos vollbringen“ (S. 32 f).

Es ist, wie Hegel sagt, die List der Weltvernunft, die Leidenschaften der Individuen für sich wirken und in ihrem Dienste und zu ihrer Ehre sich gegenseitig aufreiben zu lassen. Der Wille des Weltgeistes lässt die welthistorischen Individuen instinktiv das vollbringen, was an und für sich an der Zeit ist; er ist das Substantielle ihrer particularen Zwecke. Diese Individuen sind die „Geschäftsführer des Weltgeistes“ (S. 39); sie handeln in seinem speciellen Auftrag und stehen im intimsten Zusammenhang mit ihm. Nur ist ihnen dieser Zusammenhang verborgen, die Quelle, aus der sie ihre Zwecke schöpfen, ist der noch unterirdische Geist. Eben ihre Bewusstlosigkeit über diese Substanz, in der sie wurzeln, macht es, dass sie nur aus sich zu schöpfen und nur ihre eigene Sache in's Werk zu setzen meinen. Die mit ihnen zugleich lebenden Menschen tragen dieselbe Richtung der Idee bewusstlos in ihrem Innern; „der weitergeschrittene Geist ist die innerliche Seele aller Individuen, aber die bewusstlose Innerlichkeit“ (S. 38). Mag darum auch das Streben dieser grossen Menschen gegen die Basis der bestehenden Verhältnisse, gegen den in Sitte und Recht herrschenden Geist gerichtet sein, so fallen ihnen die Anderen dennoch entweder widerstandslos zu, oder fügen sich wenigstens in den neuen Geist (38 f). Die Völker schaaren sich um das Panier solch eines Ausersehenen; denn er zeigt ihnen und führt das aus, was ihr eigener immanenter Zweck ist.

Wir sehen also, von welch ungeheurer Bedeutung der Begriff des Unbewussten für die Hegel'sche Geschichtsphilosophie

Hosted by Google

ist. Das, was den Wirrwarr des Thuns und Leidens der Einzelnen, das so schreckliche Schauspiel des Glücks und Unglücks der Völker zur wirklich planvollen Weltgeschichte macht und die Weltgeschichte nicht als Schlachtbank, sondern als das ewig gerechte Weltgericht erscheinen lässt, ist eben das unbewusste Wirken des durch alle Zeiten und Räume sich in seiner Einheit zusammenhaltenden Weltgeistes.

Die Weltgeschichte ist die „Darstellung des Geistes, wie er sich das Wissen dessen, was er an sich ist, erarbeitet“ (S. 23). Was zunächst als nur bewusstloser Instinkt wirkt, soll zum Bewusstsein gebracht, und so den Menschen und Völkern die Augen auch über die allgemeinen Zwecke, in deren Zwingniss sie stehen, geöffnet werden. Die geheime Werkstätte des Weltgeistes soll immer mehr in die Köpfe der Individuen selbst verlegt werden. So stellt also der Gang der Weltgeschichte bei Hegel ein immer weiteres Vordringen des Bewusstseins in die gehaltreichen Schachte des unbewussten Weltgeistes dar. Seine unterirdische Maulwurfsarbeit ringt sich immer mehr zu einer vom hellen Tageslichte des sich wissenden Geistes durchleuchteten Arbeit heraus.

13. Wenn wir jüngst in den „Blättern für literarische Unterhaltung“ (1873, Nr. 19) es als blosse Behauptung hinstellten, dass „gerade der Hegelianismus die Tendenz in sich trägt, das Princip des Unbewussten in seiner ganzen Fülle auszubilden“, so glauben wir diese Behauptung nun bewiesen zu haben. Das Hegel'sche System begreift die Welt als die sich vom Unbewussten zum Bewusstsein hinauf entwickelnde Vernunft. Die logische Idee in ihrem unzeitlichen, ewig gleichen Dasein ist durchaus unbewusst, ebenso die Idee im Elemente ihres Andersseins, in ihrem Dasein als vernünftige Gliederung der Natur. Und auch da, wo das Bewusstsein hervorbricht, weicht das Unbewusste nur ganz schrittweise zurück, wie Hegel's Phänomenologie und seine Lehre vom subjectiven Geist zeigen. Der über die Individuen hinübergreifende weltgeschichtliche Geist ist wiederum völlig unbewusster Natur, und dies wird er immer bleiben, wenn auch sein Inhalt immer mehr in das Bewusstsein der Individuen hineintreten wird. Was das Bewusstsein thun kann, beschränkt sich darauf, dass es den stets unbewussten Inhalt der die Köpfe aller Individuen zusammenhaltenden allgemeinen Macht in sich abspiegelt und nach-denkt.

Hosted by Google

Es bleibt nur noch übrig zu zeigen, inwieweit Kunst und Religion bei Hegel dem Unbewussten zufallen. Wir wollen uns mit einigen Bemerkungen begnügen. In der Aesthetik sucht zwar Hegel dem besonders von Schelling hervorgehobenen unbewussten Produciren des Genies möglichst wenig Raum zu lassen. Doch aber wird sich auf Hegel'schem Boden dem Unbewussten im Anschauen und Produciren des Schönen vollkommen Rechnung tragen lassen. Sagt doch Hegel selbst: „Die Phantasie hat eine Weise zugleich instinktartiger Production, indem die wesentliche Bildlichkeit und Sinnlichkeit des Kunstwerks subjectiv im Künstler als Naturanlage und Naturtrieb vorhanden sein und als bewusstloses Wirken auch der Naturseite des Menschen angehören muss" (Aesthetik I, S. 53, 2. Aufl).

Gegen die Religion war Hegel höchst versöhnlich gesinnt; ihre die Wahrheit verzerrende, bornirt machende, entmenschende Seite berührte er nur höchst schonend; soweit es nur irgend ging, selbst auf die Gefahr grober Inconsequenz hin, sucht er ihre Uebereinstimmung mit dem speculativen Wissen, als dem höchsten Grade des Selbstbewusstseins, darzuthun. Dennoch weisen zahlreiche Aussprüche Hegel's unwiderstehlich darauf hin, dass das Wesen der Religion darin besteht, dass zwar ein wahrer Inhalt vorhanden ist, derselbe aber mehr oder weniger tief noch in der Region des Unbewussten steckt und daher vom religiösen Bewusstsein verkannt, als ein Fremdes aus sich hinaus in ein Jenseits verwiesen, durcheinandergeworfen und verzerrt wird. Bewusstsein und Selbstbewusstsein sind im religiösen Menschen noch nicht ausgeglichen, d. h. er hat an seinem religiösen Bewusstseinsinhalte im Grunde etwas Anderes, als er darin zu wissen sich bewusst ist. „Der Inhalt ist der wahre, aber alle seine Momente haben, in dem Elemente des Vorstellens gesetzt, den Character, nicht begriffen zu sein, sondern als vollkommen selbständige Seiten zu erscheinen, die sich äusserlich auf einander beziehen" (Phänom. S. 574). Wo soll die wahre, philosophische Natur des religiösen Inhalts, das wahrhaft speculative Ineinander seiner Momente sonst liegen, wenn nicht hinter dem Bewusstsein des Religiösen? Nur so ist es möglich, dass ihm die Momente auseinanderfallen, er sich nur äusserlich auf sie bezieht und sie als eine fremde Offenbarung ansieht. Der Religiöse erkennt in dem Wesen seines eigenen Geistes, das er in der Religion anschaut, nicht sich

Hosted by Google

selbst, nicht die Natur seines Selbstbewusstseins wieder (S. 577). Selbst da, wo das religiöse Bewusstsein in seiner höchsten Form als Selbstbewusstsein der Gemeinde, erscheint, herrscht jene Entzweiung zwischen seinem (unbewussten) Ansichsein und seinem wirklichen Fürsichsein (S. 593). „Die Gemeinde hat nicht das Bewusstsein über das, was sie ist; sie ist das geistige Selbstbewusstsein, das sich nicht als dieses Gegenstand ist, oder sich nicht zum Bewusstsein seiner selbst aufschliesst“ (S. 591). Das religiöse Subject hat das Werden, den Zusammenhang, die Nothwendigkeit der Momente des religiösen Inhalts, von dem es selbst constituirt wird, noch nicht in's Bewusstsein heraufgehoben, und verkennt und mishandelt ihn darum. — Auch da, wo das religiöse Bewusstsein sich von der Religion zu entfernen beginnt, indem es den Dogmeninhalt verwirft und auf die Vorstellungen des Urchristenthums zurückgehen will, steht es unter der Herrschaft des Unbewussten. Die Herabsetzung des Dogmeninhalts zu einer blos geschichtlichen Vorstellung hat seinen tiefsten Grund in dem „Drängen des Begriffs“, die Form der Vorstellung zu überwinden; allein indem dieses Drängen blosser „Instinkt“ ist, verkennt es sich und verwirft mit der Form auch den Inhalt (S. 574. 578). Auch hier also wird das Verkehrte der Religion aus dem erst unbewussten Vorhandensein, oder, wie Lassalle sagt, aus der erst „instinktiven Operation des Begriffs“ hergeleitet.

C. Carus. Hartmann.

1. Zwei Philosophen sind es, bei denen der Begriff des Unbewussten nicht nur den mehr oder weniger dunklen Hintergrund ihres Denkens bildet oder nur dann und wann ausdrücklich in ihr Bewusstsein emportaucht, sondern welche diesen Begriff mit vollständig klarem Bewusstsein auf ihre Fahne geschrieben und es sich zur Aufgabe gemacht haben, auf allen Gebieten der Welt die hohe Bedeutung des Unbewussten und seine Grenzen gegen das Reich des Bewusstseins hin genau festzustellen. Diese beiden Philosophen sind Karl Gustav Carus und Eduard v. Hartmann. Aus den zahlreichen Schriften des Ersteren, eines geistvollen, edel gesinnten, von dem Gefühl einer durchgängigen schönen Weltharmonie mächtig durchdrungenen Denkers, wählen

Hosted by Google

wir seine „Psyche“ (2. Aufl. Stuttgart, 1851), um an ihr seine Verdienste um den Begriff des Unbewussten nachzuweisen. Sein Werk beginnt mit dem Satze: „Der Schlüssel zur Erkenntniss vom Wesen des bewussten Seelenlebens liegt in der Region des Unbewusstseins.“ Als seine Aufgabe bezeichnet Carus, „das Göttliche in unserm Innern in seiner Entfaltung aus dem Unbewussten zum Bewussten zu verfolgen“ (S. 13). Bewusstsein wie Unbewusstsein sind „Strahlungen einer und derselben Einheit“ (S. 18); doch ist „die unbewusste Strahlung des Göttlichen der unversiegbare Born, aus welchem immer neue und neue Bereicherungen des Bewusstseins hervorgehen.“ Das Bewusstsein ist die Wiederspiegelung der unbewussten Idee (21). Fast Alles, was Hartmann als characteristische Unterschiede des Unbewussten vom Bewussten anführt, findet sich bereits bei Carus. Ueberall zeigt sich im Walten der unbewussten Idee ein „prometheisches“ und „epimetheisches“ Moment: ein unbewusstes Vorherschauen und eine unbewusste Erinnerung (S. 27—32). In voller Sicherheit bildet die unbewusste Idee den pflanzlichen, thierischen und menschlichen Organismus mit Rücksicht auf seine in ferner Zukunft liegenden Zwecke, und sind diese Zwecke erreicht, ist die Bildung vollendet, so ist darin umgekehrt der anfängliche Keim vollkommen wiederzuerkennen. Hartmann nennt das Hinübergreifen des Unbewussten über die Schranken von Raum und Zeit „unbewusstes Hellsehen“. — Weiter ist für das Unbewusste characteristisch, dass es dem „stummen Gesetze der Nothwendigkeit“ gehorcht, während das Bewusstsein sich im „Lichte der Freiheit“ bewegt (77). Damit hängt zusammen, dass das Unbewusste mit einer Sicherheit, Weisheit und Schönheit wirkt, die das freie Bewusstsein selbst auf seiner höchsten Höhe nie ganz erreichen kann. Wo das bewusste Denken schwankt, zweifelt und öfters fehlgeht, da geht das unbewusste Denken der Idee mit grösster Entschiedenheit und tiefster Weisheit seinen gemessenen Gang (S. 78). Wie das Schwanken und Fehlgreifen, so ist auch die Ermüdung dem Unbewussten völlig fremd. Während die Vorgänge des bewussten Seelenlebens einer stäten Unterbrechung und erneuten Auffrischung bedürfen, herrscht im Reiche des Unbewusstseins keinen Augenblick Unterbrechung und Stillstand (79). Das Unbewusste „bedarf keines mühsamen Erlernens, keiner Einübung, um es zur Fertigkeit zu bringen; leicht und

Hosted by Google

unmittelbar wird hier Alles geübt und vollbracht“ (S. 80.) Alle diese Eigenthümlichkeiten des Unbewussten begegnen uns auch bei Hartmann. — Sehr grosses Gewicht legt Carus auf jene merkwürdige Eigenschaft des Unbewussten, die er „das Einverleibtsein in das Allgemeine“ nennt (86). Er versteht darunter den innigen, unmittelbaren Zusammenhang, in welchem das Unbewusste mit den Vorgängen in der Natur und in andern Seelen steht, gleichsam sein Hineingetauchtsein in die Strömungen des Naturlebens. Besonders offenbart sich diese Eigenthümlichkeit des Unbewussten in traumhaften, somnambulen Zuständen, in den Einflüssen der mütterlichen Seele auf die des Fötus u. s. w. (89 ff). Im Zusammenhange hiermit steht auch die von Künstlern und Denkern gemachte Beobachtung, dass, wenn irgend eine Idee für einige Zeit in das Unbewusstsein zurücksinkt, sie hier ausgebildeter und beziehungsreicher, gegliederter und reifer wird (92). Endlich sei noch erwähnt, dass auch die Erkrankung dem absolut Unbewussten fremd ist, ganz ebenso wie das Böse, das Carus eine phychische Erkrankung nennt. Die ursprünglich unversiegbare Gesundheit des Unbewussten zeigt sich namentlich darin, dass die sogenannte Naturheilkraft, wodurch Krankheiten allmählich untergraben werden, wodurch das, was die Aerzte „Krisen“ nennen, herbeigeführt und wodurch oft, mittelst ganz eigenthümlicher Wendungen der organischen Thätigkeit, auffallend schnell die Gesundheit wiederhergestellt wird, durchaus der Macht des Unbewussten entfliesst (95 ff).

2. Carus verfolgt das Unbewusste auf den verschiedenen Gebieten seiner Thätigkeit. Zunächst betrachtet er es als Bildner des Organismus. „Das unbewusste Walten der Idee bestimmt eine Gliederung der leiblichen Bildung in verschiedene Systeme, in deren jedem ein besonderer Strahl des ideellen seelischen Daseins sich verwirklicht“ (S. 56). Eine fernere Stätte für die Wirksamkeit des Unbewussten sieht Carus in dem Akte der Befruchtung des Eies im weiblichen Organismus durch den männlichen Samen (57—70). Sehr hoch schlägt Carus den Einfluss des Unbewussten auf das Gefühlsleben an. „So wird also alles das, wodurch all unser bewusstes Leben so unendlich modificirt wird, das, was wir Gefühle, Gemüthsbewegungen und zuhöchst Leidenschaften nennen, Regungen, ohne welche dem Seelenleben sozusagen die Farbe, das innere Princip der Bewegung fehlen würde — alles dies wird ganz wesentlich vom Un-

Hosted by Google

bewussten bedingt“ (209). Mit besonders feinem Sinne bewegt sich Carus auf jenem Gebiete, wo die mannigfaltigen Verschlingungen und Herüber- und Hinüberwirkungen zwischen Bewusstem und Unbewusstem in kaum entwirrbarem Durcheinander sich darstellen. Alles, was er aus der Erfahrung vorbringt, fügt er aufs Schönste in seine harmonischen Gedankengänge ein und bringt es hierdurch in eine oft überraschende, bedeutungsvolle Beleuchtung. Er betrachtet die Zustände des Wachens und Schlafens (229 ff), des Träumens (234 ff), des Fernsehens (238) u. s. w. Vorzüglich gelungen scheinen uns jene Abschnitte, in denen Carus die Geschichte der Gefühle (Freude, Trauer, Liebe, Hass) abhandelt. Alle diese Darstellungen sind mit den feinsten, zartesten Strichen ausgeführt. Das verschleierte, eigenthümlich helldunkle Weben und Pulsiren auf diesem schwankenden, begrifflich nur äusserst schwierig zu erfassenden Gebiete findet in Farbe und Ton seiner Darstellungen einen durchaus angemessenen Ausdruck. Der liebevolle Zartsinn des Philosophen geht all den zwischen Unbewusstem und Bewusstem herüber- und hinübergeschlungenen Fäden in bewundernswerther Weise nach und versteht sie vor unsern erstaunten Blicken geschmackvoll auseinanderzubreiten. Was Carus über die Liebe sagt, gehört zu dem Schönsten und Tiefsinnigsten, was je über dies mysteriöse Gebiet geschrieben wurde. Der gewaltige Zauber der Liebe, ihre schmerzvolle Seligkeit, ihre bis zur Selbstdemüthigung gehende Hingebung ergeben sich ihm als Resultate der innigen Durchdringung von Unbewusstem und Bewusstem. „Die Liebe setzt nothwendig voraus ein tieferes Ergriffensein zugleich des Unbewussten unserer Seele, und hier liegt das Mysterium, das bei der Liebe tausendfältig empfunden, von wahrhaften Dichtern in seiner vollen Macht begriffen und dargestellt, aber von den Forschenden fast nie mit in Erwägung gezogen worden ist“ (309). Das Liebesgefühl des Menschen beruht auf einem tief in der unbewussten Region der Seele wurzelnden Drange und Sehnsucht, das Individuum zu erreichen, das sich anzueignen, in dem unterzugehen, welches nicht nur in allgemein geschlechtlicher Beziehung seine Ergänzung bildet, sondern ihm das gerade seiner speciellen Eigenthümlichkeit in Gleichartigkeit Entgegengesetzte gewährt und ihn daher auch seelisch ergänzt, erweitert und vervollkommnet (312 f). Und wie das Unbewusste der Boden ist, aus dem die Liebe entspringt, so ist es auch der

Hosted by Google

Schooss, in welchen die Liebe, nachdem sie sich im Lichte des Bewusstseins geklärt, gefestigt und vergeistigt, zum Genusse der höchsten Seligkeit wieder untertaucht. „So schamhaft auch der bewusste Geist vor dem Mysterium lebendigster Erregung der Geschlechtssphären sich verhüllt, so muss er doch im Stillen anerkennen, dass eben nur erst dann, wenn er selbst in solchen unbewussten Aufregungen wieder momentan gänzlich untergeht und sich verliert, der Kreislauf dieses Gefühls vom Unbewussten durch das Bewusste wieder zum Unbewussten vollständig beschlossen, und die eigentliche Befriedigung und Vollendung des Liebesgefühls erreicht sei“ (324).

Das Unbewusste giesst einen weihevollen Seelenfrieden, eine klare, in sich versöhnte Stimmung über das Werk unseres Philosophen aus. Ist doch alles „Krankhafte und Schlechte, Zwecklose, Peinliche und Mangelhafte, welches die wesentliche Noth des Lebens herbeiführt und den freien, höhern Geist beschränkt, belästigt und quält,“ dem Unbewussten durchaus fremd und erst mit dem Lichte des Bewusstseins hervorgetreten (S. 452). Das Unbewusste ist überall Anfang und Ende; das Bewusstsein nimmt in diesem Kreislaufe nur die Mitte ein. Liebe, Kunst, Religion, ja Erkennen finden erst in dem Wiederbewusstloswerden des Bewussten ihre Vollendung. So scheint denn auch über das Gemüth unseres Philosophen, der allenthalben jenes versöhnende Princip aufdeckt und in seiner Bedeutung nachweist, eine freudige Ruhe ausgebreitet zu sein.

Diesen harmonisch wirkenden Einfluss bewährt das Unbewusste auch in dem Verhältnisse der menschlichen Seele zur Natur. Der Geist nährt sich, besonders während seiner früheren Entwicklung, gern und erspriesslich an dem hohen, unbewussten Walten der Natur und wächst daran und daraus. Der auf diese Weise am Naturleben herangebildete Geist gewinnt „jene schöne Folge und reine Natürlichkeit, welche dann alle seine Gedanken durchdringt, regelt und bewegt, welche einen wunderbaren Zauber über ihn auszubreiten im Stande ist, und welche namentlich den Geist des griechischen Alterthums durch so eigenthümliche hohe Schönheit auszeichnet“ (438). Dies harmonische Heranwachsen des Geistes an der Natur beruht nun entweder auf einem blos dunklen, unbewussten Zuge, den der Geist zur Natur hin empfindet, oder es ist durch wissenschaftliches Naturstudium vermittelt. Doch auch im letzteren Falle muss das mit Bewusstsein

Hosted by Google

Erworbene zuhöchst wieder Eigenthum der unbewussten Seelenregion werden; denn so erst wird unserer ganzen geistigen Constitution das Siegel der schönen Natürlichkeit aufgedrückt (439).

Betrachten wir schliesslich das Verhältniss der Seele zu Gott, so setzt hier Carus die Aufgabe des denkenden Geistes darein, „das Höchste des bewussten Geistes in der tiefsten Tiefe eines für uns Unbewussten rein untergehen oder vielmehr aufgehen zu lassen“ (442). Spricht nämlich Carus auch nicht geradezu, wie allerdings später Hartmann, die Unmöglichkeit eines göttlichen Bewusstseins aus, so vermag er sich doch das höchste göttliche Bewusstsein nicht anders zu denken als „ein so Unermessliches, so Unendliches, so Allumfassendes, dass es für ein so durchaus bedingtes und an Endliches geknüpftes Bewusstsein wie das menschliche zuletzt allemal vollkommen zusammenfallen wird mit dem Mysterium des Unbewussten selbst“ (442). Alle „Versuche der Menschheit, jenes höchste, unermessliche und absolute Mysterium zusammenzuziehen in den concreten Begriff eines irgend Personificirten,“ erklärt er für eben so viele Beispiele von Verirrungen des menschlichen Geistes (444). Die Zwietracht, den Frevel und die Vertilgungskriege, die sich so zahlreich in der Religionsgeschichte finden, bringt Carus in wesentlichen Zusammenhang mit der falschen, auf Personificirung des Göttlichen hinauslaufenden Richtung in der Religion. Dagegen rühmt er die Milde und Duldung in den Religionen, in denen das Bewusstsein sich auf das unbewusste Walten des Göttlichen in der Natur naiv und rein hinwendet, und wo das höchste Unbewusste noch nicht die widernatürliche Einzwängung in ein unangemessenes concretes Bewusstsein erlitten hat (444 ff). Sicherlich liegt dieser Bemerkung eine tiefe Wahrheit zu Grunde. Je persönlicher, concentrirter, je schärfer sich von der Welt abhebend und seine Selbstheit herauskehrend der Begriff der Gottheit aufgefasst wird, um so schärfer und schneidiger werden sich auch die Verehrer dieser Gottheit gegen die Andersgläubigen kehren und mit um so zugespitzterem Selbstgefühle auf die alleinige Berechtigung ihrer Religion pochen.

3. Wir glauben die hohe Bedeutung, die Carus dem Unbewussten ertheilt, so wie die Reinheit und Bestimmtheit, in welcher dieser Begriff bei ihm erscheint, zur Genüge dargethan zu haben. Wie konnte es nun kommen, dass es nicht schon Carus, sondern erst Hartmann beschieden war, dem Publikum

Hosted by Google

die Augen über diesen Begriff zu öffnen und ihm in unser Zeitbewusstsein allgemeineren Eingang zu verschaffen? Zunächst müssen wir, um dies zu begreifen, uns gegenwärtig halten, dass Carus zu den Ausläufern der Schelling'schen Naturphilosophie gehört, mag er auch einer der geklärtesten Vertreter derselben sein. In welchen Miscredit aber die ganze Richtung bei dem gebildeten Bewusstsein gekommen ist, ist allgemein bekannt. Carus' Philosophie ist überhaupt nicht dazu angethan, den scharf logischen Denker zu überzeugen. So genussreich und wohlthuend auch die Lectüre seiner „Psyche" auf jedes poetisch gestimmte Gemüth wirken muss, so wird doch, sobald der Verstand, der überall nur dem Zwingenden der Gründe nachgiebt, zu Worte kommt, von Befriedigung wenig zu spüren sein. Carus versetzt uns ohne jeden Beweis, ohne jede Emporleitung, sofort auf den Standpunkt der göttlichen, sich in den Erscheinungen der Welt schön und harmonisch ausstrahlenden Idee. Die Seele gilt ohne Weiteres für eine göttliche Idee, diese göttliche Idee selber aber ist ein Mysterium. Mysterien sind ferner Bewusstsein und Unbewusstsein. So ist alle Hoffnung auf eine verstandesmässige Ueberzeugung ein für alle Mal abgeschnitten. Carus fordert Leser, welche die Grundwahrheiten der Philosophie des Unbewussten in ihrem Innern finden, welche zu jenen Wahrheiten „hinauforganisirt" sind, und glaubt deshalb sich jedes Beweisens und Polemisirens enthalten zu dürfen (S. 46). Manchmal geräth man bei Carus derart in Geheimnisse und Mysterien, dass Einem aller Boden unter den Füssen zu entschwinden droht. Sollte der Begriff des Unbewussten in unser Zeitbewusstsein Eingang finden, so musste seine Unentbehrlichkeit an den einzelnen Erscheinungen im Natur- und Geistesleben streng verstandesmässig und logisch bewiesen werden. So speculativ dieser Begriff auch ist, er muss, wenn er anders von unserem Zeitbewusstsein assimilirt werden soll, auf inductivem Wege als unentbehrlich nachgewiesen werden. Wir erklären uns näher. Der philosophirende Geist, der von Kant in mächtige Bewegung versetzt wurde, trieb in Fichte, Schelling, Hegel — um alle dazwischen Liegenden zu übergehen — unaufhaltsam weiter. Die treibende Kraft des von Kant in die Welt hineingeschleuderten Gedankens war so ungeheuer, dass, nachdem der Anstoss einmal geschehen, auch die letzten Consequenzen desselben gezogen werden mussten. Man steuerte der

Hosted by Google

Wahrheit mit vollen Segeln zu; das wahrhafte Reich des Gedankens erhob sich mit erstaunlicher Schnelligkeit immer imponirender und majestätischer. Gerade durch diese Raschheit des Vorwärtsdrängens aber wurde die moderne Philosophie mit einem wesentlichen Mangel behaftet. Der Gedanke wollte die Welt umspannen und die Wirklichkeit in allen ihren Erscheinungen begreifen. Dazu aber war ein mühsames, sorgfältiges Eingehen auf die in der Erfahrung gegebenen Einzelheiten der Natur- und Geisteswelt nöthig; sollte der philosophische Gedanke aus der Erfahrung herausgezogen und nicht in sie hineingetragen werden, so mussten die verschiedenen Erfahrungsgebiete von unten auf die Höhe des philosophischen Begriffs emporgehoben werden. Diese mühevolle Arbeit nun liess sich nicht mit derselben Raschheit wie jene Gedankenarbeit vollziehen; die Erfahrungswissenschaften kamen der Philosophie nicht nach. So entstand eine scheinbare Nichtübereinstimmung der Philosophie und Erfahrung und eine immer feindseliger werdende Spannung zwischen beiden. Die Philosophen, mit ihren Principien wohl das Richtige treffend, begnügten sich mit einem mehr oder weniger unbestimmten Totaleindruck der Erfahrung, wodurch sie im Einzelnen in mannigfache Irrthümer und Verkehrtheiten geriethen. Nachdem der kühn dahinbrausende philosophirende Geist sich in Hegel für längere Zeit erschöpft hatte, wurde es daher allmählich Zeit, jene Spannung auszugleichen und auf inductivem Wege den Nachweis zu führen, dass jene Philosophen, nicht in Einzelheiten, wohl aber im Ganzen und Grossen, sich auf dem Wege zur Wahrheit befunden haben. Auch das Princip des unbewusst Logischen muss, wenn es in unsere Zeit Eingang und Verbreitung finden soll, die Feuerprobe der empirischen Induction bestehen. Es muss nachgewiesen werden, wie selbst unscheinbare Naturerscheinungen, wenn sie nur mit richtigem, ungetrübtem Verständnisse aufgefasst werden, mit unausweichlicher Nothwendigkeit auf das unbewusst Logische hinführen. Dieser Nachweis aber fehlt bei Carus gänzlich, während er bei Hartmann in vorzüglich gelungener Weise zu finden ist.

Ein weiterer Mangel der Behandlung des Unbewussten bei Carus liegt darin, dass er, wie überhaupt jede Polemik, so auch die gegen die Materialisten vermeidet. Soll eine neue Wahrheit allgemeinere Verbreitung finden, so müssen ihre Verkünder die Unhaltbarkeit wenigstens der ihr hauptsächlich ent-

Hosted by Google

gegenstehenden Meinungen zu erweisen trachten. Welche aber von den Weltanschauungen, die dem Unbewussten unter allen Umständen den Krieg bis auf's Messer ankündigen müssen, ist in unserem Zeitbewusstsein eine stärkere Macht geworden als der Materialismus? Carus hätte daher auf den verschiedenen Gebieten, auf denen er Bethätigungen des Unbewussten sieht, das Unzulängliche gerade der materialistischen Erklärung der Erscheinungen aufzeigen müssen. Carus stimmt zwar insofern mit dem Materialismus überein, als er, ebenso wie Hartmann, das fortwährende Bedingtsein des Bewusstseins durch das Gehirn behauptet und ausdrücklich erklärt, dass „die Verschiedenheit der Seelen, so wie durch verschiedene leibliche Organisation überhaupt, so insbesondere durch verschiedene Organisation gerade dieses Gebildes (des Gehirnes) sich offenbaren muss" (S. 191). Allein mit diesem Zugeständniss wird sich der Materialismus nimmermehr zufriedengeben, so lange er nicht aus seinen übrigen Positionen durch klare und bündige Widerlegungen verdrängt worden ist. Auch in dieser Beziehung hat Hartmann den Mangel bei Carus auf's Beste ersetzt. An allen wichtigen Punkten zeigt er das Unzulängliche der materialistisch-mechanischen Erklärungsweise.

4. Indem wir uns nun zu Hartmann wenden, müssen wir gleich hier bemerken, dass alle jene Eigenthümlichkeiten, die bei ihm das Unbewusste durch Hereinziehung des Schopenhauer'schen Pessimismus erhält, in dem zweiten und dritten Theile dieser Schrift zur ausführlichen Darstellung und Würdigung kommen werden, dass also von den dorthin gehörigen Seiten im Hartmann'schen Unbewussten hier abgesehen wird. Da wir nun andererseits schon bei der Betrachtung von Carus' Psyche mehrfach theils auf Aehnlichkeiten, theils auf Fortschritte in der Hartmann'schen Auffassung des Unbewussten hingewiesen haben, so wird es erlaubt sein, uns hier kurz zu fassen.

Wir haben gesehen, dass das Hegel'sche System in eminenter Weise auf den Begriff des unbewusst Logischen hin angelegt ist, dass das Unbewusste sein Reich in seiner ganzen Ausbreitung am Besten auf Hegel'scher Grundlage errichten kann. Hartmann hat diese Seite der Hegel'schen Philosophie richtig erkannt; sein unbewusst Logisches schliesst sich enge an Hegel's unbewusst logische Idee an. Hartmann nennt sich selbst einen Hegelianer von 1870 (Ges. philos. Abhandl. S. 56),

Hosted by Google

und in seinem Hauptwerke erklärt er, „es handle sich in diesem Buche grösstentheils nur darum, Hegel's unbewusste Philosophie des Unbewussten zu einer bewussten zu erheben“ (S. 23).*) Schon nach dieser Seite hin hat Hartmann viel vor Carus voraus. Hartmann's Philosophie hat Nichts von dem unbestimmten, ahnungsreichen, poetischen Dreiviertelpantheismus eines Carus; seine Philosophie ist (von dem Schopenhauer'schen Elemente in ihr abgesehen) unzweideutiger objectiver Idealismus, gerade so wie das Hegel'sche System, das ihm darum so hoch steht, weil es „logischer Evolutionismus,“ die reinste, consequenteste Durchführung des Gedankens einer objectiv logischen Entwicklung des Weltprocesses ist. — Hartmann erklärt die Theorie des Unbewussten als die „nothwendige, wenn auch bisher meist nur stillschweigende Voraussetzung jedes objectiven oder absoluten Idealismus“ (S. 23). Schon von Kant an gravitirte die Philosophie nach dem objectiven Idealismus, und dadurch mittelbar nach dem Begriffe des Unbewussten hin. Die neueste Philosophie seit Kant konnte erst dadurch festen Grund und Boden gewinnen, dass das unbewusst Logische als das eigentlich treibende Moment in ihr, als das neue Weltprincip erkannt wurde. Diese Erkenntniss hat vor Allen Hartmann erlangt. Er hat Recht, wenn er die Generalisirung des bei Kant, Fichte u. s. w. mehr oder weniger zum Vorschein kommenden Unbewussten mit der Entdeckung der Gravitation durch Newton vergleicht (Philos. Monatshefte, IV, 1; S. 38; in Hartmann's Erwiderung auf Bergmann's Kritik der Philos. d. Unbew.).

5. Gegenüber der bei Hegel herrschenden Verwischung der Unterschiede des bewussten und unbewussten Denkens bezeichnet Hartmann als seine Aufgabe, „diese Unterschiede in ihrer Schärfe herauszustellen, diese Standpunkte neu und streng zu sondern“ (799). Allein nicht nur, dass Hartmann die begrifflichen Eigenthümlichkeiten des bewussten und unbewussten Denkens präcis hervorhebt, er bringt zugleich die Frage möglichst zur Entscheidung, wieviel von dem logischen Gehalte der Welt bewusst und wieviel unbewusst existirt, bis wohin das unbewusste Denken reicht und wo das Bewusstsein

*) Sämmtliche Citate aus Hartmann ohne nähere Angabe beziehen sich auf seine „Philosophie des Unbewussten“ in der gleichlautenden 3. und 4. Auflage.

Hosted by Google

beginnt. Die begriffliche Sonderung des bewussten und unbewussten Denkens ist bei Hartmann zugleich mit der möglichst genauen Abgrenzung der Sphären ihres wirklichen Vorkommens auf den verschiedenen Gebieten der Welt verbunden.

Hartmann widmet der Darlegung der Unterschiede des bewussten und unbewussten Denkens ein eigenes Capitel (C, cap. I). Einer der hauptsächlichsten Unterschiede ist, dass „alle bewusste Vorstellung die Form der Sinnlichkeit hat, das unbewusste Denken aber nur von unsinnlicher Art sein kann.“ Das Unbewusste denkt ferner zeitlos, es erfasst „momentan das Resultat in demselben Moment, wo es den ganzen logischen Process, der das Resultat erzeugt, auf einmal und nicht nacheinander, sondern ineinander denkt.“ Von dem bewussten Denken gilt das Gegentheil. Weiter werden dem Unbewussten alle jene Unvollkommenheiten abgesprochen, welche aus der Form des Bewusstseins als solchen folgen. Solche Unvollkommenheiten sind Erkrankung, Ermüdung, Schwanken, Zweifeln und Irrthum. In diesen letzten Bestimmungen des Unbewussten ist nicht nur Carus, sondern gewissermassen auch Schopenhauer der Vorgänger Hartmann's. Vollkommenheit und Nichtermüdung schreibt Schopenhauer dem Willen, im Gegensatze zum Intellect, zu (Welt a. W. u. V. II, 230 ff; 236 ff). Wie öfters, so gilt das, was Schopenhauer vom Willen, womit er, ohne es zu wissen, zugleich das unbewusst Logische bezeichnet, aussagt, auf Hartmann'schem Standpunkte vom unbewussten Vorstellen.

Wenn Andere die Sonderung von Bewusstem und Unbewusstem vernachlässigt haben, so treibt sie Hartmann zu weit. Von fast allen Eigenthümlichkeiten, die Hartmann nur dem Bewusstsein zuschreibt, finden sich Analogien im Unbewussten. So ist es allerdings wahr, dass das Unbewusste niemals die Form des sinnlichen Wahrnehmens haben kann. Allein wenn wir erwägen, dass das Characteristische der sinnlichen Wahrnehmung darin besteht, dass sie das Aus-sich-herausgehen des menschlichen Geistes, das Sich-entäussern seiner Innerlichkeit an das im Raum auseinandergezogene Aeussere, das Extensivwerden der punctuellen Innerlichkeit innerhalb ihrer selbst, darstellt, so werden wir von selbst darauf geführt, dem sinnlichen Wahrnehmen, innerhalb des Unbewussten, das fortwährende Sichentäussern der zeit- und raumlosen logischen Idee zur zeitlichen und räumlichen Erscheinungswelt als Analogon, ja als das in der

Hosted by Google

Sphäre des Unbewussten begrifflich streng Correspondirende, an die Seite zu stellen. Wie das individuelle Ich im Anschauen der äusseren Natur seine Ausdehnungslosigkeit preisgiebt und sich gleichsam aus sich selbst hinaus-schaut, so kann auch das Verhältniss der unendlichen ewigen Idee zur Raum- und Zeitwelt als ein Sich-hinausschauen in Raum und Zeit, als ein Sich-hinauswerfen in das entgegengesetzte Element des Aussereinander bezeichnet werden. Ist also das Unbewusste nicht ein so schlechthin Unsinnliches, wie Hartmann will, so ist auch auf der anderen Seite das Bewusstsein nicht so streng an die Form der Sinnlichkeit gekettet, wie Hartmann dies hinstellt. Unser bewusstes Denken hebt mit der sinnlichen Erfahrung an und vermag das Erbtheil derselben allerdings nie ganz loszuwerden. Selbst wenn es die abstractesten Begriffsverhältnisse denkt (wie z. B. das Ansichsein, das Fürsichsein, die immanente Negation, das Hinausgehen eines Begriffs in sein Gegentheil u. s. w.), so sind es immer der Anschauung entnommene Verhältnisse, unter denen sie vorgestellt werden. Allein — und dies ist das Entscheidende — das Denken weiss sehr wohl, dass es nicht diese anschaulichen Bilder als solche, sondern ihren rein begrifflichen Inhalt, den rein logischen Pulsschlag derselben denkt, und nur darum zu dieser Versinnlichung des rein Begrifflichen genöthigt ist, weil, wie nirgends innerhalb einer Entwicklung ein totaler Bruch mit dem Anfange derselben, so auch hier kein völliges Sich-Losschälen des Denkens von der Form der Sinnlichkeit eintreten kann. Im reinen Denken ist darum die Bildlichkeit und Anschaulichkeit zu etwas Unwahrhaftem, dem reinen Begriffe Dienenden, zu etwas den Begriff wie eine Hülle Umspielenden herabgesetzt. Wenn unser Denken sich auch niemals des Kleides der Anschauung völlig entledigen kann, so geht es doch nicht in der Anschauung und Sinnlichkeit auf, sondern es ist sich seiner als des inneren begrifflichen Kerns dieser Bildlichkeit bewusst, wenn es sich auch in seiner reinen Begrifflichkeit immer nur insofern erfassen kann, als es sich in Spannung zu jener anschaulichen Hülle befindet und gewissermassen den logischen Reflex derselben darstellt.

Als zweiten Unterschied führt Hartmann die Zeitlosigkeit, das absolute Ineinander des unbewussten Denkens an. Wir werden im 3. Kapitel des zweiten Theiles sehen, in welch grelle Widersprüche Hartmann durch die strenge Ausscheidung der Zeit aus der unbewussten Idee verwickelt wird. Ebenso ist es

Hosted by Google

zu weit gegangen, wenn er das Nacheinander des bewussten Denkens als absolutes Gegentheil zum Ineinander fasst. Das 4. Capitel des folgenden Theiles wird deutlich machen, in welcher Weise auch dem bewussten Denken ein Ineinander seiner Momente zugeschrieben werden muss. Hier wollen wir nur noch nachweisen, dass selbst die Irrthumsfähigkeit des Bewusstseins ihr Analogon im Unbewussten findet. Im Bewusstsein hat die Einfachheit des inneren eigenen Verhaltens, wie sie im Unbewussten stattfindet, aufgehört. Denn im Bewusstsein ist ein Doppeltes zu unterscheiden: der substantielle, logische Inhalt des Bewusstseins und zweitens das Wissen von demselben. Würde das Wissen seinen substantiellen Gehalt stets als das nehmen, was er in Wahrheit ist, so wäre die Möglichkeit des Irrthums total ausgeschlossen. Wenn uns z. B. die Dinge als roth, warm, süss erscheinen, so würden wir dann doch sofort und unmittelbar wissen, dass roth, süss u. s. w. nicht die Dinge in ihrem Wesen trifft, sondern nur meine Affection von Seiten der Dinge bezeichnet. Allein jene zwei Seiten entwickeln sich nicht in solchem Einklange, und können dies auch nicht, weil es dann kein Fortschreiten innerhalb des Bewusstseins geben könnte, weil das Bewusstsein sich dann mit einem Schlage bis auf den letzten Rest durchsichtig sein müsste, was dem Vernunftgesetze der Entwicklung vollkommen widerspricht. Soll ein Fortschreiten des Bewusstseins stattfinden, so muss immer eine relative Ungleichheit zwischen dem Wesen des Bewusstseins und seinem Wissen von sich, zwischen dem an sich seienden Gegenstande und dem subjectiven Begriffe von demselben herrschen. Derjenige, der über eine bestimmte relative Ungleichheit hinaus ist, zeiht den noch in dieser Ungleichheit Befangenen des Irrthums. Wir sehen, es ist nur die Entwicklung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, was sich beim Bewusstsein speciell als Entwickelung vom Irrthum zur Wahrheit darstellt. Auch das Unbewusste macht Stufen in seiner Entwicklung durch; auf der einen stellt es sein Wesen erschöpfender und wahrhafter dar als auf der anderen. Man kann ganz gut die höhere Stufe als die Wahrheit der niederen, unvollkommenern bezeichnen. Das Fortschreiten vom Irrthum zur Wahrheit ist also nur ein specieller Fall des auch im Unbewussten durchgängig herrschenden Gesetzes der Entwicklung des Unvollkommenen zum Vollkommenen. Die niedere Stufe im Unbewussten wird von der

Hosted by Google

höhern ebenso widerlegt, gerichtet und als unwahrhaft erklärt wie der Irrthum von der Wahrheit.

Weil Hartmann das Bewusstsein dem Unbewussten so schroff gegenüberstellt, zeigt die Aussicht, welche er uns von dem zukünftigen Zustande der Menschheit eröffnet, ein über alle Massen trostloses Bild. Mit der unaufhaltsam weiter fortschreitenden Entwicklung des Bewusstseins muss nach Hartmann alle Poesie, alle Farbenfrische, alle Ursprünglichkeit unwiderbringlich verloren gehen. Die künstlerische Thätigkeit wird allmählich eine Gestalt annehmen, die den Namen der Kunst kaum noch verdient. Keine „hehre, beseligende Göttin“ wird dann die Kunst sein, sondern nur „eine mit halber Aufmerksamkeit zur Erholung von den Mühen des Tages genossene Zerstreuung“, also ungefähr „das, was dem Berliner Börsenmann des Abends die Berliner Posse ist“ (S. 726 f). Würde Hartmann das Bewusstsein nicht blos als abstract-verständiges, sondern auch als speculativ thätiges auffassen, würde er in dem bewussten Begriffe etwas Concretes, Lebendiges, mit der Kraft des Weiterzeugens Begabtes erblicken, würde er ihm also eine gewisse sinnliche Frische zuerkennen, so wäre die Poesie des Unbewussten in dem mehr prosaischen Bewusstsein dennoch als integrirendes Moment enthalten, und das Bewusstsein könnte uns dann auf einem Umwege dem Unbewussten wieder näher bringen und uns mit ihm versöhnen. Die Schönheit des Unbewussten könnte dann von einem hoch entwickelten Bewusstsein in einer in sich geklärten und durchleuchteten Form reproducirt werden, während bei Hartmann der mit dem Unbewussten einmal eingetretene Bruch unheilbar ist. So bleibt die trübe Wehmuth, welche unsern Philosophen über das unerbittliche Entschwinden der herrlichen, duftenden, erfrischenden Blüthen des Unbewussten ergreift, ohne jede Versöhnung. Zwar wird er von seinem Verstande gezwungen, uns zuzurufen, die Sphäre der bewussten Vernunft möglichst zu erweitern, denn darin bestehe aller Fortschritt des Weltprocesses, das Heil der Zukunft (S. 368); zwar stellt er, als für das Heil der Welt unentbehrlich, eine Zeit in Aussicht, in welcher Genies kein Bedürfniss mehr sind und darum nicht mehr hervorgebracht werden, in welcher jede begeisterte, originale, schöpferische Production in Wissenschaft und Kunst allmählich ganz erlischt (725 f). Aber doch ergreift ihn ein solch kalter, unheimlicher Schauer

Hosted by Google

vor dieser leichenblassen, ausgetrockneten Zeit, dass er an anderen Stellen das schöpferisch productive Unbewusste für etwas dem Menschen Unentbehrliches erklärt und dem Zeitalter Wehe zuruft, welches das Bewusst-Vernünftige in einseitiger Weise überschätzt und ausschliesslich gelten lassen will (369). Ja, während man glauben sollte, die heiligste Pflicht unseres Philosophen, der das einzig vernünftige Ziel dieser Welt, die Weltvernichtung, nur durch das immer steigende Ueberhandnehmen des Bewusstseins sich erfüllen sieht, bestehe darin, soviel als möglich zur immer weiteren Zurückdrängung des Unbewussten beizutragen, warnt er die Menschheit, den schon halb versiegten Quell des Unbewussten nicht vollends eintrocknen zu lassen und so in ein vorzeitiges Greisenalter einzutreten, und erklärt, dass er in dem Hinweis auf die Nothwendigkeit der Wiederauffrischung des Unbewussten einen der Hauptzweke seiner „Philosophie des Unbewussten" sehe (370). Wie kann endlich gar Hartmann, der an die Stelle des schöpferisch producirenden Unbewussten immer mehr den auf den Krücken abstracter Begriffe mühsam einherschreitenden Verstand treten sieht, von einer Zeit sprechen, in der sich die Wiederversöhnung von Bewusstem und Unbewusstem vollziehen werde (370)?

6. Wir haben jetzt einige Beispiele dafür anzuführen, wie genau Hartmann auf den verschiedenen Gebieten der wirklichen Welt die Grenzen zwischer bewusster und unbewusster Thätigkeit zieht. In dem Capitel über die Reflexwirkungen weist Hartmann den Anfang und das Ende des Processes, also die Perception des Reizes und den Willen zur Bewegung, der bewussten Funktion (wenn auch nicht des Gehirnes, so doch) der betreffenden Nervencentra, hingegen die Mitte des Processes, d. i. die Zwecksetzung selbst, die Bestimmung der in Folge des Reizes zu erregenden motorischen Nerven, dem absolut Unbewussten zu (S. 124. 126). — Beim Instinkte liegt die Abgrenzung beider Reiche unmittelbar in seiner Definition enthalten. Hartmann definirt nämlich den Instinkt als bewusstes Wollen des Mittels zu einem unbewusst gewollten Zweck (S. 78). — Im discursiven Denken scheidet er beide Gebiete folgendermassen: In der unbewussten Intuition sind dieselben logischen Glieder vorhanden wie im discursiven Denken (282); die Momente, aus deren logischer Verknüpfung irgend ein Resultat des intuitiven unbewussten Denkens entspringt, sind in dem auf dasselbe Resultatgerichteten discursiven Denken gleichfalls vorhanden (260).

Hosted by Google

Nur die Verknüpfung selbst ist verschieden. Dort ist sie momentan, zeitlos, sich in einem einzigen Sprunge vollziehend, hier von einer Haltestation zur andern sich bewegend. Diese Haltestationen des discursiven Denkens bestehen in Hirnschwingungen und sind durchgängig bewusster Natur. Das Schreiten selbst hingegen von einer Station zur andern fällt auch beim bewussten Denken in's Unbewusste hinein. Der eigentliche Process ist also immer unbewusst, nur das den Hirnschwingungen Entsprechende, der jedesmalige Ruhepunkt, fällt in's Bewusstsein wie denn bei Hartmann überall da, wo Hirnschwingungen stattfinden, das Unbewusste ausgeschlossen ist (S. 282). Ganz besonders genau geht Hartmann bei der Zerlegung der bei Entstehung der Raumanschauung thätigen Factoren vor. Es werden von ihm genau die Anhaltspunkte anzugeben versucht, welche die Seele von den Sinnesorganen als bewusste Empfindungen empfängt, und die ihr nun zur unbewussten Raumconstruction dienen. Das dem Bewusstsein für Erzeugung der Raumanschauung zur Verfügung stehende Material reicht nicht über die Empfindung der von Lotze sogenannten Localzeichen auf der Netzhaut des Auges hinaus. Vermöge des Systems der Localzeichen ist die Seele im Besitze von grösseren oder kleineren qualitativen Unterschieden der den Schwingungszuständen der Netzhaut entsprechenden Empfindungen. Das schöpferische Unbewusste in der Seele ist es nun, was dieses System qualitativer Unterschiede in ein System räumlicher Lagenverhältnisse zurückverwandelt und zwar derart, dass jed esqualitativ unterschiedene Empfindungselement auf einen seiner qualitativen Bestimmtheit entsprechenden Platz im Raumbilde der Netzhaut gleichsam hinausgeschaut wird, und so durch Reconstruction ein derartiges Bild entsteht, wie sich das Retinabild einem fremden Auge darstellt (S. 296—307).

7. Ausser der Sonderung zwischen Bewusstem und Unbewusstem liegt, wie wir schon angedeutet haben, das Verdienst Hartmanns hauptsächlich darin, dass er dem Zeitbedürfnisse, das Unbewusste auf inductivem Wege zum Weltprincipe zu erheben, nachgekommen ist. Er bezeichnet es als die Aufgabe seines Hauptwerks, alle Erscheinungen, deren Erklärung nothwendig zur Annahme unbewusster Vorstellungen hindrängt, zusammenzufassen, „aus jeder einzelnen die Existenz unbewusster Vorstellungen und unbewussten Willens wahrscheinlich zu machen, und durch ihre Summe das in allen übereinstimmende Princip

Hosted by Google

zur Höhe einer an Gewissheit grenzenden Wahrscheinlichkeit zu erheben“ (S. 2). Hartmann tritt nicht mit dem bereits a priori deducirten Begriff des unbewusst Logischen an die verschiedenen Erscheinungen heran, vielmehr will er erst durch die denkende Betrachtung des thatsächlich Gegebenen über dasselbe hinaus in den metaphysischen Kern der Dinge vordringen. Er fragt, was in dieser bestimmten Erscheinung thatsächlich vorliege; und weiter, ob dies uns unwidersprechlich Vorliegende auf materialistische, rein mechanische Weise, oder etwa auf dem ganz entgegengesetzten Wege, auf Grund rein bewusster Vorgänge, zu erklären sei. Indem er nun zeigt, dass beide Erklärungsarten unzureichend sind, da sie die eigentliche Beantwortung nur umgehen und weiter zurückschieben, oder gar zu handgreiflich unmöglichen Consequenzen führen, leitet er den Leser unmerklich, aber doch mit zwingender Nothwendigkeit, zu der einzig übrigbleibenden Annahme, dass allein in dem Princip des unbewusst Logischen der ausreichende Erklärungsgrund der in Frage stehenden Erscheinungen liegen könne. Mit glücklichem Griffe wählt Hartmann stets die einfachsten Beispiele, und zeigt an ihnen, wie jede andere Erklärungsweise zum Mindesten an einem unerklärt zurückbleibenden Rest scheitert.

Hartmann's Verfahren ist inductiv im guten Sinne des Wortes. Die inductiv Verfahrenden glauben oft, weil sie von dem Einzelnen, von dem sinnlich Gegebenen ausgehen, auch dabei stehen bleiben und damit endigen zu müssen, sie meinen, dass die Durchforschung der Erfahrung nie über dieselbe hinausführen könne. Damit entschlägt sich aber das inductive Verfahren des Denkens. Es gilt nur darauf zu sehen, was mit dem Aussprechen des in der thatsächlichen Erscheinung Vorhandenen eigentlich gesagt sei, und die stillschweigend zu Grunde liegende Voraussetzung mit Bewusstsein herauszuheben, und es wird sich sofort zeigen, dass man unvermerkt hinter das sinnlich Anschaubare, in's Innere der Dinge, vorgedrungen ist. Solche denkende Anwendung der inductiven Methode findet sich bei Hartmann. In seinem trefflichen Aufsatze „Naturforschung und Philosophie“ (Gesammelte philos. Abhandl. S. 1—24) characterisirt er selbst das Wesen des wissenschaftlichen inductiven Verfahrens. Die Wissenschaft fängt erst da an, wo in den Beziehungen des Stoffs und seinen Kräften das „Gesetzmässige, Ordnungsmässige oder Planmässige, logisch oder sach-

Hosted by Google

lich Nothwendige“ aufgesucht wird. Der Stoff als solcher bildet nicht den Gegenstand, sondern nur die Unterlage der Wissenschaft; allen rationellen Köpfen wird er nur ein „Ballast“ sein, den sie nothgedrungen wohl oder übel mit in den Kauf nehmen müssen; das Interessante ist ihnen allein das Reinwissenschaftliche, und dieses betrachtet das Allgemeine und Vernünftige in der Anordnung und den Beziehungen des Stoffs (ibid. S. 6). Weil Hartmann auf inductivem Wege zu speculativen Resultaten gelangen will, so sieht er es für seine Pflicht an, sich vor jedem der beiden Fora, sowohl dem naturwissenschaftlichen, als dem philosophischen, zur Beurtheilung zu stellen (Philos. d. Unbew. S. 12). Er fordert von seinem System einerseits, dass es selbständig aus dem breiten Boden der Erfahrungsthatsachen erwachse, und andererseits, dass es alle vorangegangenen Systeme auch wirklich umfasse, d. h. die wahrhaften Errungenschaften der seitherigen Speculation in sich vereinige (S. 5). Mit Recht sieht Hartmann in dem Versuche, „die speculativen Principien mit den bisher höchsten Resultaten der inductiven Wissenschaft nach inductiver Methode zu verbinden,“ eine „grosse und zeitgemässe Aufgabe“ (S. 12). Gerade der speculativen Philosophie kann nicht genug eindringlich zugerufen werden, dass sie, wie Lassalle sagt, den „horror pleni, das Grauen vor dem positiven Stoff und seiner unnahbaren Fülle“ aufgeben müsse, da sie die reale Bewährung ihrer selbst allein in der denkenden Betrachtung des concreten, empirischen Details finden kann.

8. Mit Hartmann's grundsätzlicher Verwerfung der dialektischen Methode können wir allerdings nicht übereinstimmen, wir erblicken in ihr vielmehr die wahrhaft wissenschaftliche Methode. Man könnte uns den Einwurf machen, dass wir dann consequenter Weise die inductive Methode verwerfen müssten. Dem müssen wir entschieden widersprechen. Von den einzelnen in der Erfahrung gegebenen Erscheinungen auszugehen, ist mit der dialektischen Methode vollkommen verträglich; ja es wird sogar der inductiven Methode durch den Hegel'schen Idealismus die vollkommenste Garantie ihres Gelingens zu Theil. Nach der Hegel'schen Weltanschauung giebt es nichts Isolirtes, völlig Losgelöstes in der Welt; die absolute Idee ist es, die alle Gestalten in Natur und Geist umspannt und durchdringt, und zwar so durchdringt, dass sie in Wahrheit Nichts weiter sind als

Hosted by Google

Offenbarungen der einen absoluten Idee. Indem nun so keine einzige Erscheinung in der Welt völlig von der Idee verlassen ist, sondern eine jede in ihrem Kern eine mehr oder minder vollkommene Gestaltung der Idee selbst darstellt und hierdurch in ununterbrochenem, Glied für Glied sich eng an einander schliessenden Zusammenhang mit den höchsten Principien steht, so ist die unbedingte Sicherheit vorhanden, dass, an welcher einzelnen Erscheinung auch immer die denkende Betrachtung beginnt, sie schliesslich mit Nothwendigkeit in den Kern der Welt eindringen werde. Natürlich ist dabei vorausgesetzt, dass die Betrachtung nicht oberflächlich an den Dingen hingleite, sondern dass sie zu sehen verstehe, was sie wirklich vor sich hat, dass sie die Augen des Gedankens in das sinnliche Sehen hineinlege. Hegel sagt, nachdem er die Erfahrung als eine Form der Erkenntniss des Wahren anerkannt hat: „Bei der Erfahrung kommt es darauf an, mit welchem Sinne man an die Wirklichkeit geht. Ein grosser Sinn macht grosse Erfahrungen und erblickt in dem bunten Spiel der Erscheinungen das, worauf es ankommt“ (Werke VI, S. 53).

Doch immer könnte man uns noch sagen, dass auf Hegel'schem Standpunkte die von der Erfahrung ausgehende, erst aus ihr das Allgemeine, die Idee herauslesende Methode wenigstens etwas ganz Ueberflüssiges sei, da ja doch das reine Denken als solches, auf dem Isolirschemel des von aller Anschauung freien Begriffes, im Stande sein müsse, die gesammte Welt, nicht nur die unzeitliche logische Idee, sondern auch die Natur- und Geistesentwicklung, aus sich herauszuspinnen. Wir wollen nun in Kürze andeuten, wie das Hegel'sche Grundprincip sogar nothwendig verlangt, dass die Natur- sowohl als Geistesphilosophie sich zunächst in den thatsächlich gegebenen empirischen Stoff vertiefe und ihn so von unten bis zur Höhe der ihn durchwaltenden Idee, des ihn beherrschenden Begriffs erhebe, also nicht im Mindesten rein apriorisch, sondern empirisch, allerdings im besten Sinne des Wortes, verfahre. Mag dies auch Hegel nicht eingesehen haben, so liegt es doch in der Consequenz seiner Grundprincipien, und allein darauf kommt es uns an.

Indem die ewige logische Idee sich zur Natur entlässt und weiterhin zum individuellen und weltgeschichtlichen Geist emporbildet, bleibt sie nicht im reinen Elemente des Gedankens,

Hosted by Google

sondern geht hierbei in ihr Anderssein, in das Element des raum-zeitlichen Aussereinander über. Natur und Geschichte sind Weiterentwickelungen der logischen Idee, Stufen, zu denen sie nur dadurch gelangt, dass sie sich aus sich hinaus-schaut, dass sie sich in das Element des Raumes und der Zeit, in das Medium der Vereinzelung und Individualisirung übersetzt. Das Erkennen des subjectiven Geistes nun ist ein Nach-denken der unendlichen logischen Idee, ein ihr schöpferisches Denken wiederholendes Denken. Was ist darum verkehrter als vom menschlichen Geiste zu verlangen, dass er, um die Natur und die Geschichte zu erkennen, in dem Elemente des reinen Denkens verweile, während doch die schöpferische logische Idee nur dadurch die specifischen Kategorien von Natur und Geist (Raum, Zeit, Schwere, Elektricität, ferner die Kategorien des Rechts, der Sittlichkeit, der Kunst u. s. w.) erzeugen kann, dass sie selbst sich in das Element dieser Kategorien, in die reale Wirklichkeit, in die sichtbare, greifbare Welt der Erscheinungen verwandelt und sich unlöslich an sie entäussert? So wird denn auch der menschliche Geist, um die Natur und den historischen Geist zu erkennen, selbst in das Element derselben, in die lebendige Anschauung dieser Gebiete, hinabtauchen und sich mit den concreten Gebilden derselben aufs Intimste einlassen müssen.

Weiter aber könnte uns entgegengehalten werden, dass, wenn wirklich das Allgemeine das Prius des Einzelnen ist und dieses aus sich erzeugt, auch die menschliche Vernunft, als im Besitze der allgemeinen Denkkategorien befindlich, im Stande sein müsste, die ganze Natur- und Geisteswelt in ihr subjectives Zeit- und Raumbild hinein selbstthätig zu construiren. Im menschlichen Geiste vollende sich doch das Absolute, hier sei jede Scheidewand zwischen Denken und Aussenwelt gefallen, hier müsse es doch möglich sein, dass das Denken, bei völliger Abstraction von der Wirklichkeit, gleichsam mit geschlossenen Augen, sich selbstständig die ganze Welt in sein subjectives Zeit- und Raumbild hineinzeichne und so die Anschauung der Welt aus sich hervorbringe. Mit andern Worten sagt dieser Einwurf, das reine Denken des Menschen müsse, gerade so wie die unendliche logische Idee, im Stande sein, sich in das Element der Anschauung aus eigener Initiative zu übersetzen und in diesem Elemente sich die ganze Herrlichkeit der wirklichen Welt in voller Selbstthätigkeit aufzuerbauen. Es

Hosted by Google

ist nicht schwer zu sehen, dass diese Forderung nicht im Geiste der Hegel'schen Principien gelegen ist.

Allerdings ist das Denken des menschlichen Geistes die höchste Offenbarung der absoluten Idee, ihre eigene vollständige Realisirung. Allein wie überall, so ist auch hier das Höchste und Vollkommenste nur durch den schärfsten, schneidigsten Widerspruch und die Ueberwindung desselben möglich — ein Gedanke, der durch das ganze Hegel'sche System hindurchgeht, und auf den wir noch öfters zu sprechen kommen werden. Das Allgemeine, Absolute verwirklicht sich in wahrhaftester Weise da, wo es, wie im vernünftigen Selbstbewusstsein des Menschen, die schärfste Zuspitzung ins punctuelle Einzelne erfahren und sich eine sich auf alle seine Seiten erstreckende Selbstbeschränkung auferlegt hat. Die logische Idee hat allerdings die Möglichkeit zu einem unendlichen Reichthum von Gestalten und Formen in sich, allein sie kommt zu der Wirklichkeit dieses Reichthums nur dadurch, dass sie sich in denselben zersplittert, dass sie ihn individualisirt. In dieser bestimmten Individualität ist die allgemeine Idee nur insofern vorhanden, als sie diese bestimmte Art und dieses bestimmte Quantum ihres Reichthums darstellt. Die allgemeine Idee, inwiefern sie sich in der Menge aller übrigen Individuen und Dinge zur Existenz bringt, ist jenem bestimmten Individuum ein Fremdes, ein Jenseits. Nur insofern als die allgemeine Idee etwas noch ganz Abstractes, noch die zeitlose Idee vor der Weltsetzung ist, kann man sagen, dass sie in ihrer Totalität, ganz und allseitig in jedem Einzelnen steckt. Die Kategorien der reinen logischen Idee (Sein, Nichts, Werden, Etwas, Anderes u. s. w.) sind in jedem Individuum als sein logisches Gerüste enthalten. Das apriorische, von aller Erfahrung absehende Denken wird daher allerdings in der Logik am Platze sein. Die logische Idee ist, eben weil sie noch ganz abstract ist, in jedem Individuum ganz enthalten, und kann darum von jedem Einzelnen rein aus sich herausgesponnen werden. Dagegen kann ein Individuum die übrigen Individuen und Dinge nimmermehr aus sich herausconstruiren, und natürlich ebensowenig ihre Gattungen und Arten, da dies relativ Allgemeine gegenüber der logischen Idee doch schon ein Vereinzeltes, sich gegen andere Gattungen und Arten Abgrenzendes ist. Das Einzelne müsste, um dies zu können, die Schranke seiner Einzelheit austilgen und wie mit

Hosted by Google

einem Schwamme weglöschen; es müsste sich zunächst zum schlechthin Allgemeinen verflüchtigen und von hier aus gleichsam in die wimmelnde Fülle des vereinzelten Lebens hinabschauen. Nirgends aber bei Hegel giebt es ein derartiges einfaches Vertilgen und Abschütteln des immanenten Widerspruchs. Im Einzelnen ist das Allgemeine ausschliesslich nach dieser bestimmten Einzelheit enthalten; es ist unlöslich an diese Schranke geknüpft, mit dieser Armuth behaftet. Diese in der Einzelheit liegende Schranke kann überwunden werden, nicht indem man sie abstreift, sondern indem man auf diese Schranke eingeht, indem man sich wirklich als Einzelnen, also als Solchen, der an eine Menge anderer Einzelner stösst, behandelt, d. h. indem man sich mit den übrigen Einzelnen dieser Welt in Berührung setzt, sie auf sich einwirken lässt, ihre Einzelheit zergliedert und studirt, kurz indem man sich zur Natur- und Geisteswelt empirisch, anschauend verhält. Nur durch den Zusammenhang, den ich mit den Einzelnen als Einzelner habe, kann ich die Schranke meiner Einzelheit durchbrechen, die übrigen Einzelnen kennen lernen und das in ihnen thätige Allgemeine begreifen. Würde ich dagegen, um das Einzelne zu erkennen, den Weg durch das abstract Allgemeine nehmen, so müsste ich im Stande sein, meine Einzelheit schlechtweg abzulegen, was widersinnig ist. Aus mir als Einzelnem kann ich nur das herausbringen, was in meiner Einzelheit steckt; die übrigen Einzelnen bilden für mich ein Jenseits; diesseitig ist mir selber nur mein Ich d. h. mein Ich, wie es (um nur Anfang, Mitte und Ende anzugeben) zunächst von den allgemeinen, ewigen logischen Kategorien, dann von den einem bestimmten Volksgeiste angehörigen geistigen Factoren und endlich von der aus meiner specifischen leiblichen Organisation fliessenden Bestimmtheit constituirt wird. Nur das, was zu dieser meiner Constitution wesentlich gehört, gleichsam in sie hineingeschmolzen ist, kann ich, ohne Rücksicht auf äussere Erfahrung, durch reines Denken, resp. durch innere Erfahrung, begreifen. Ausser den logischen Kategorien wird also zu dem apriori Begreifbaren noch alles das gehören, was in meinem geistigen Gehalte seinen unmittelbaren Ausdruck findet, z. B. die für unser modernes Bewusstsein geltenden Rechtsbegriffe, die unserer Culturperiode entsprechenden Schönheitsbestimmungen u. s. w. Alles dies gehört zu dem mein, wenn auch zunächst unbewusstes, Ich constituirenden

Hosted by Google

Factoren, und mein Bewusstsein ist daher im Stande, jene Bestimmungen in ihrer gesetzmässigen Folge und dialektischen Entwicklung vor seinen Blicken gleichsam vorbeimarschiren zu lassen, ohne dabei auf die äussere Erfahrnng besondere Rücksicht nehmen zu müssen. Freilich ist dabei nicht zu vergessen, dass mein Schönheitsgefühl, mein Rechtsbewusstsein u. s. w. sich nur unter dem Anstoss und Einfluss der äusseren Erfahrung bis zu jener Höhe entwickelte, auf welcher es möglich ist, jene apriorische Construction vorzunehmen, dass also die äussere Erfahrung auch hier, wenn auch in versteckter Weise, an der Construction Theil hat. Uebrigens kann dieses apriorische Denken ebenso gut als innere Erfahrung aufgefasst werden. Denn selbst beim Denken der rein logischen Kategorien verhalten wir uns eigentlich nur zusehend, wir thun zur Selbstbewegung der Begriffe nichts Eigenes hinzu, wir verzeichnen nur die Schritte, die wir unser sich selbst überlassenes Denken machen sehen.

Sollte Jemand fragen, wie denn in jenen Wissenschaften, die nur durch Eingehen auf die Erfahrung zu Stande kommen können (wie in der Naturphilosophie, ferner in allen Wissenschaften des historischen Geistes, also in Rechtsphilosophie, Religionsphilosophie u. s. w. höchstens mit Ausnahme ihrer sich auf das jedesmalige gegenwärtige Bewusstsein beziehenden Begriffsbestimmungen) noch von Nothwendigkeit die Rede sein könne, so werden wir antworten, dass das die ganze Welt durchherrschende dialektische Gesetz in seiner Ganzheit und erschöpfenden Bestimmtheit in jedem Bewusstsein vorkommt, dass also die aus dem empirischen Stoff durch unser Denken herausgezogenen Ideen, sobald sie sich uns nach jenem Gesetze geordnet haben und wir den Pulsschlag der Dialektik in ihnen fühlen, sich sofort unter dem Gesichtspunkt der Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit darstellen. Das uns immanente dialektische Gesetz, oder, was dasselbe ist, die logische Idee, die gleichsam das Gerippe auch unserer Persönlichkeit bildet, zwingt uns, alles das, was sich diesem Gesetze unterworfen zeigt, was nach dem innern Leben dieser Idee seinen Fortgang nimmt, als durchaus nothwendig anzuerkennen. Weil dies Gesetz unserem Geiste eingepflanzt ist, sind wir auch öfters fähig, von solchen Begriffen und Geisteserscheinungen, deren Verlauf und Geschichte wir noch nicht aus der Erfahrung kennen, ganz

Hosted by Google

im Allgemeinen die Stufen ihrer Entwicklung anzugeben. Jede nähere concrete Bestimmtheit in ihrer Entwicklung wird aber einzig und allein durch das Studium der Erfahrung ermittelt werden können. So haben auch wir die ganz allgemeine, dreitheilige Entwickelung des Princips des unbewusst Logischen apriorisch construirt, indem wir das dialektische Gesetz auf seine Entwickelung anwandten; jede nähere Bestimmung dieser Entwickelung aber konnte einzig durch ein genaues Eingehen auf die historisch aufgetretenen Systeme der Philosophie gewonnen werden. So ist denn unsere ganze bisherige Entwicklung ein Beispiel für ein empirisches und zugleich wahrhaft begriffliches, dialektisches Verfahren. Wir haben die Berechtigung und Nothwendigkeit von Hartmann's „Philosophie des Unbewussten" nicht aus dem reinen Gedanken construirt, sondern als Resultat der thatsächlichen, geschichtlichen Entwicklung des philosophischen Geistes seit dem Alterthume her begriffen.

Hosted by Google

Hosted by Google

Zweiter Theil:

Das unbewusst Logische in seiner Verbindung mit dem Schopenhauer'schen Willen.

(Kritik der Hartmann'schen Metaphysik).

I. Capitel.

Die Nothwendigkeit des Ueberganges von Schopenhauer zu Hartmann.

1. Im Grossen und Ganzen hätte Hartmann, auch wenn er durchaus auf Hegel'schem Standpunkt stände, den Fortschritt in der Auffassung des Princips des Unbewussten vollziehen können; weshalb denn auch der Hegelianer diesen Fortschritt des Hartmann'schen Systems mit Freuden anerkennen und acceptiren wird. Allein die Hartmann'sche Philosophie geht in dem unbewusst Logischen, in Hegel's absoluter Idee, bei Weitem nicht auf; ihr Charakter wird ebensosehr durch Schopenhauer bestimmt. Der Schopenhauer'sche Wille steht der logischen Idee zur Seite; ihm gehört, äusserlich ausgedrückt, die Hälfte der Welt. So unverträglich auch diese Zusammenpaarung scheinen mag, so besteht doch in ihr der zweite grosse Fortschritt, den die Hartmann'sche Philosophie vollzogen hat. Durch die Verbindung des Schopenhauer'schen erkenntnisslosen Willens mit Hegel's allweiser Idee genügte Hartmann einem dringenden Bedürfnisse des modernen philo-

Hosted by Google

sophischen Geistes. Schopenhauer und Hegel standen sich bisher als die unvereinbarsten Gegensätze gegenüber, es schien zwischen ihnen Nichts als Abstossung zu bestehen. Und doch weist das Schopenhauer'sche System in fast allen seinen hauptsächlichen Punkten auf die Richtung nach Hegel zu hin, so dass es sich, bei consequenter Verfolgung dieser Richtung, schliesslich ganz in das Hegel'sche System aufheben muss. Die Nothwendigkeit dieses Ueberganges aufzuweisen, war eine Aufgabe, die irgendwo vom modernen Denken vollzogen werden musste. Sollte dieser Uebergang recht deutlich in seiner Unvermeidlichkeit vor Augen gestellt werden, so konnte dies nur so geschehen, dass der diesen Uebergang vollziehende Geist sich irgendwo auf dem Wege von Schopenhauer zu Hegel festsetzte und so auf einem Punkte des Weges das Zusammen von beiden Weltanschauungen, ihre auf einander hinweisende Tendenz aufzeigte. Der Weg von Schopenhauer zu Hegel ist nämlich zu lang, als dass das Denken denselben mit einem Sprunge zurücklegen könnte. Es muss dabei eine völlige Verkehrung des den Ausgangspunkt bildenden Standpunktes vorgenommen werden, und es ist darum ein Punkt zu passiren, wo beide Standpunkte, Schopenhauer und Hegel, sich gleichsam die Wage halten. Nach rückwärts ist das Schopenhauer'sche, nach vorwärts das Hegel'sche Element in wachsendem Ueberwiegen begriffen. Dieser Punkt ist der natürliche Haltepunkt auf jenem Uebergange. Hier wird es am Deutlichsten werden, wie im Grunde genommen das Schopenhauer'sche Denken auf das Hegel'sche hin angelegt ist; denn hier tritt das Schopenhauer'sche Princip noch in relativer Selbständigkeit auf, es zeigt hier noch viel mehr seine ursprüngliche Gestalt als auf dem Endpunkte der Bahn, wo es zum blossen Moment des Hegel'schen Princips herabgesetzt ist. Zugleich aber wird auf diesem Punkte am Deutlichsten, wie widerspruchsvoll es ist, auf halbem Wege stehen zu bleiben und Schopenhauer mehr äusserlich durch Hegel ergänzen zu wollen. Diese Mitte zwischen beiden nimmt nun wirklich die Philosophie Hartmanns ein; freilich nicht mit dem Bewusstsein, dass dieser Punkt blosser Durchgangspunkt zu Hegel hin ist, sondern in der Ueberzeugung, dass diese Mitte wirklich die endgiltige Vermittlung zwischen beiden ist, dass also die beiden Endpunkte gleich viel Wahrheit nnd Unwahrheit enthalten. Es tritt hier dasselbe

Hosted by Google

ein, was wir überall finden, wo der sich entwickelnde Menschheitsgeist bei einem wesentlichen, charakteristischen Punkte, sei es nun bei einer bedeutungsvollen Einseitigkeit oder bei einem nothwendigen Verbindungsgliede, angelangt ist. Solche Knotenpunkte in der Entwicklung des Geistes müssen in aller Schärfe und Reinheit, in allen ihren Consequenzen, frei von jeder Beimischung eines bereits über ihnen stehenden Denkens, zur Ausprägung gebracht werden. Dazu aber ist es nöthig, dass sich ein philosophischer Kopf mit solch einem Knotenpunkte völlig identificire, in ihm gänzlich aufgehe und in seiner Eigenthümlichkeit die Eigenthümlichkeit seines eigenen Denkens besitze; kurz dass der nur relativ wahre Standpunkt von ihm in dem Glauben ausgebildet werde, dass die absolute Wahrheit in ihm enthalten sei. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, ist Hartmann's Verschmelzung von Schopenhauer und Hegel eine durch die Entwicklung der modernen Philosophie geforderte Nothwendigkeit, und darum ein Fortschritt zu nennen.

Zunächst soll uns die Frage nicht kümmern, ob diese Hartmann'sche Verschmelzung haltbar ist oder nicht; dies bleibt späteren Untersuchungen vorbehalten. Jetzt soll gezeigt werden, dass in den wesentlichsten Punkten des Schopenhauer'schen Systems, in der Gestalt von innern Widersprüchen, sich Keime finden, die mit Nothwendigkeit auf solch eine Verschmelzung hinweisen. Gelingt uns dieser Nachweis, so wird Jeder — ganz abgesehen davon, ob mit dieser Verschmelzung das letzte Wort über die Umwandlung der Schopenhauer'schen Philosophie gesprochen ist, oder nicht — zugeben müssen, dass Hartmann ein wesentliches Bedürfniss der modernen Philosophie befriedigt, also einen wahrhaft positiven Fortschritt vollzogen hat. Vorausgesetzt ist dabei natürlich, dass uns die hervorragende Wichtigkeit und Bedeutung des Schopenhauer'schen Systems zugestanden werde.

2. Dass das Wesen der Welt Wille ist, ist der Fundamentalsatz des Schopenhauer'schen Systems. Dieser Wille ist „etwas von der Vorstellung völlig und seinem ganzen Wesen nach Grundverschiedenes, dem daher auch ihre Formen und ihre Gesetze völlig fremd sein müssen“ (Welt a. W. u. V. I, 118*).

*) Wo Nichts besonders bemerkt ist, ist immer Schopenhauer's Hauptwerk „die Welt als Wille und Vorstellung“ 3. Auflage gemeint.

Hosted by Google

Der Wille ist folglich, da der Satz vom Grunde, in allen seinen Gestaltungen, der Vorstellung eignet, schlechthin grundlos (I, 134). Und ebenso ist der Zweckbegriff dem Willen fremd. Zum Wesen des Willens gehört Abwesenheit alles Zieles (I, 195 f). Ferner kennt der Wille, da er ausser den Formen Raum und Zeit liegt, keine Vielheit, er ist folglich Einer; doch „nicht wie ein Individuum, noch wie ein Begriff Eins ist, sondern wie etwas, dem die Bedingung der Möglichkeit der Vielheit, das principium individuationis, fremd ist.“ Ihn treffen weder die Abstufungen in Gattungen, noch auch — und zwar noch viel weniger — die Vielheit der Erscheinungen auf den verschiedenen Stufen, d. i. die Menge der Individuen (I, 152). „Er offenbart sich ebenso ganz und ebenso sehr in einer Eiche, wie in Millionen: ihre Zahl, ihre Vervielfältigung in Raum und Zeit hat gar keine Bedeutung in Hinsicht auf ihn“ (I, 153).

Wie stellt sich nun diesem Willenskerne der Welt gegenüber die Vorstellung? Ist der Wille das Primäre, so ist die Vorstellung schlechthin secundär. Sie geht zwar ursprünglich aus dem Wesen des Willens selbst hervor, allein sie ist doch blos eine μηχανή, ein Mittel, das sich der Wille erschuf, um die Erhaltung der höher organisirten Individuen zu ermöglichen (I, 181); sie ist die Laterne der Schritte des Willens (II, 293), ein Licht, das er sich auf einer höhern Stufe seiner Objectivation angezündet (I, 179). Das Wesen der Vorstellung erschöpft sich in den vier Gestaltungen des Satzes vom Grunde, wohin auch die Formen von Raum und Zeit gehören. Welche Gestaltung sich aber auch in einer Vorstellung ausgedrückt finden mag, immer zerfällt die Vorstellung in „zwei wesentliche, nothwendige und untrennbare Hälften“: das Subject und das Object (I, 6). Jene Formen: Raum, Zeit, Causalität, kommen weder dem Subjecte für sich, noch auch dem Objecte für sich zu; sie bestehen nur in der wechselseitigen Beziehung beider. Das Object besteht in Nichts weiter als darin, dass es sich dem Subjecte hingiebt; seine innerste Bedeutung erschöpft sich in seiner Beziehung auf das Subject, in seiner ganzen und rückhaltlosen Hingabe an dasselbe (vgl. I, S. 17). Ebenso wenig ist das Subject für sich in jene Formen des Satzes vom Grunde gekleidet. Sein ganzes Dasein besteht in seiner Beziehung auf das Object, oder darin, das Object unter jenen Formen zu erkennen, d. h. zu erkennen, dass das Object sich (nicht an und für sich, sondern) in seiner Beziehung aufs Subject unter jenen

Hosted by Google

Formen darstellt. Das Subject kann sich daher niemals selbst erkennen, es ist niemals sein eigenes Object (I, § 2); denn dann würde es sich auf sich selbst beziehen, es würde die Formen der Zeit u. s. w. rein für sich, unabhängig vom Object, besitzen, und das correlative Verhältniss von Subject und Object würde zerstört sein. Das Vorstellen ist also Nichts weiter als die sich in den Gestaltungen des Satzes vom Grunde vollziehende Correlativität von Subject und Object, wonach Subjectsein gerade so viel heisst, als ein Object haben, und Objectsein so viel, als vom Subjecte erkannt werden („Vierfache Wurzel," 3. Aufl. S. 142). Subject und Object bestehen daher nur als ihre wechselseitige Grenze; „jede der beiden Hälften hat nur durch und für die andere Bedeutung und Dasein" (I, 6). Schopenhauer nennt daher Raum, Zeit und Causalität die untheilbare, gemeinschaftliche Grenze von Subject und Object (I, 30. 142). Die durchgängige Relativität der Vorstellungswelt kann nicht schärfer als durch diesen Ausdruck Schopenhauer's bezeichnet werden.

So weit also die Welt Vorstellung ist, entbehrt sie jedes Haltes, jeder Grundlage. Keine der beiden Seiten in ihr ist die ursprüngliche, ja nur relativ erste, worauf sich die andere stützen könnte. Weder darf das Subject des Erkennens aus den Objecten abgeleitet werden, wie dies der Materialismus in consequentester Weise thut; noch auch darf die Welt der Objecte aus dem Subject herausgesponnen werden, wie dies im Fichte'schen Idealismus am Reinsten geschieht; noch dürfen endlich Subject und Object als zwei getrennt bestehende Substanzen gelten, die in dem Akt des Vorstellens zusammengebracht werden, so dass, wie im Dualismus des Descartes, die Zweiheit von Subject und Object das Ursprüngliche wäre. In den beiden ersten Fällen ist einer, in dem letzten Falle sind zwei feste Stützpunkte vorhanden; bei Schopenhauer hingegen fehlt ein solcher fixer Punkt gänzlich; die Welt als Vorstellung schwebt durchaus in der Luft. Das Subject hält sich ans Object, und dieses klammert sich ganz ebenso ans Subject an. Es ist gerade so, als ob zwei Menschen sich dadurch, dass sie sich gegenseitig am Schopfe fassten, in der Luft schwebend erhalten wollten. Die so bis aufs Aeusserste degradirte, zu einer haltungslosen Correlativität herabgesetzte Vorstellung weist darum mit Nothwendigkeit auf ein Absolutes ausserhalb ihrer, auf eine von jener Relation freie, also von der Vorstellung total verschiedene feste Grundlage hin.

Hosted by Google

Diese nun ist der eine, untheilbare, grundlose Wille. Wäre der Wille nicht da, so müsste die Welt als Vorstellung in sich zusammensinken; sie wäre Nichts weiter wie „ein wesenloser Traum, oder ein gespenstisches Luftgebilde“ und unserer Beachtung gar nicht werth (I, 118).

Diese Grundlage des Schopenhauer'schen Systems haben wir festzuhalten und nun weiter zu sehen, ob sich wohl in ihm Hinweise auf die Nothwendigkeit einer Veränderung der Stellung von Wille und Vorstellung vorfinden. Das Schopenhauer'sche System ist einerseits strenger Willensmonismus, andererseits durchaus relativistischer Idealismus. Wir werden sehen, wie bei Schopenhauer die Vorstellung mit Macht darnach strebt, zu einer freieren, selbständigeren Stellung gegenüber dem Willen zu kommen und in den Kern der Welt selbst einzudringen. Indem dann das Logische (denn dies ist ja der wesentliche Charakter der vom Satze vom Grunde beherrschten Vorstellung) wenigstens mit Grundlage der Welt würde, so wäre damit eine Annäherung an Hegel vollzogen.

3. Der Wille bleibt bei Schopenhauer nicht in seiner untheilbaren Einheit stehen. Schopenhauer unterscheidet Stufen in der Objectivation des Willens. „Als die niedrigste Stufe stellen sich die allgemeinsten Kräfte der Natur dar, welche theils in jeder Materie ohne Ausnahme erscheinen, wie Schwere, Undurchdringlichkeit, theils sich unter einander in die überhaupt vorhandene Materie getheilt haben, so dass einige über diese, andere über jene, eben dadurch specifisch verschiedene Materie herrschen, wie Starrheit, Flüssigkeit, Elasticität, Electricität, Magnetismus, chemische Eigenschaften und Qualitäten jeder Art“ (I, 154 f). Den höheren Stufen der Objectität des Willens gehören die organischen Kräfte der Pflanzen- und Thierwelt an, und auf seiner höchsten Stufe erscheint der Wille im Menschen. Die verschiedenen Stufen der Objectivation des Willens stehen da „als die ewigen Formen der Dinge, nicht selbst in Zeit und Raum, das Medium der Individuation, eintretend, sondern feststehend, keinem Wechsel unterworfen, immer seiend, nie geworden“ (I, 154). Wer sieht nicht, dass der Wille in diesen seinen Objectivationen sich selber untreu geworden ist, dass er ein Werk ausgeführt hat, wozu ihm die Kräfte durchaus mangelten? Wo nimmt der schlechthin Eine, untheilbare Wille mit einem Male einen solchen Reichthum her? In seiner absoluten

Hosted by Google

Einfachheit kann doch wohl das Princip dieser (wenn auch zeit- und raumlosen) Vielheit nicht liegen; denn als reiner Wille bliebe er in alle Wege in seiner innern Einerleiheit eingeschlossen. Indem er sich in bestimmten Stufen objectivirt und sich dabei in einen mannigfaltigen Inhalt auseinanderlegt, kann er dies nur unter Beihilfe eines von ihm total verschiedenen Principes thun. Dies Princip kann aber wohl nichts anderes als die Vorstellung sein; denn der Inhalt der Willensstufen muss dem Willen als leitendes Ziel immanent sein, ohne doch, sofern er nämlich erst Ziel ist, selbst Realität zu besitzen. Dies dem Willen immanente, ideelle Ziel kann nur in der Weise der Vorstellung gedacht werden.

Noch deutlicher wird dies, wenn wir hören, dass die Objectivationen des Willens kein planloses Durcheinander bilden, sondern ein wohl geordnetes System, zwischen dessen Stufen eine unverkennbare Analogie herrscht, so dass „sich in jedem Unvollkommeneren schon die Spur, Andeutung, Anlage des zunächst liegenden Vollkommeneren zeigen“ (I, 171). Die höhere Stufe überwältigt die unvollkommeneren, jedoch so, „dass sie das Wesen derselben auf eine untergeordnete Weise bestehen lässt, indem sie ein Analogon davon in sich aufnimmt“ (I, 172). Die verschiedenen Stufen des Willens „ergänzen sich zur vollständigen Objectivation des Willens.“ Von der höchsten Stufe, der Idee des Menschen, werden die unvollkommeneren so vorausgesetzt, „wie die Blüthen des Baumes Blätter, Aeste, Stamm und Wurzel voraussetzen: sie bilden eine Pyramide, deren Spitze der Mensch ist“ (I, 182). Durch alle Theile der Welt geht Harmonie; in den organischen Naturprodukten zeigt sie sich als Zweckmässigkeit. Schopenhauer unterscheidet eine innere und äussere Zweckmässigkeit. Die innere Zweckmässigkeit besteht in „einer so geordneten Uebereinstimmung aller Theile eines einzelnen Organismus, dass die Erhaltung desselben und seiner Gattung daraus hervorgeht und daher als Zweck jener Anordnung sich darstellt“ (I, S. 184). Die äussere Zweckmässigkeit betrifft nicht die innere Oekonomie der Organismen, sondern sie zeigt sich „in der Unterstützung und Hilfe, welche die Organismen von aussen, sowohl von der unorganischen Natur, als einer vom andern, erhalten“ (I, 188). Zwischen allen Erscheinungen des einen Willens findet ein „allgemeines gegenseitiges sich Anpassen und Bequemen zueinander“ statt,

Hosted by Google

überall sehen wir den consensus naturae (I, 189 f). Schopenhauer beruft sich, um dieses sich Entgegenkommen aller Theile der Natur zu erklären, unermüdlich auf die Einheit des Willens (I, § 27. 28). Allein erstlich bleibt es ganz unbegreiflich, wie der Wille, dem alle Vielheit total fremd ist, plötzlich sich in einer solchen Fülle von Kräften objectiviren soll. Und zweitens müsste der grund- und ziellos wirkende, gesetzlose Wille, wenn er einmal, wie durch ein Wunder, aus seiner untheilbaren Einheit in die Vielheit der Objectivationen herausgetreten wäre, sich in einem regellosen, wirren, chaotischen Durch- und Widereinander objectiviren. Denn die leere, jedes immanenten verbindenden Gesetzes, jedes Verhältnisses von Grund und Folge entbehrende Einheit des Willens vermag sich, einmal in die Vielheit zergangen, nie und nimmer in ihr zu behaupten und die Vielheit nach ihrem Sinne zu meistern. Jeder, der nicht wie Schopenhauer an die zauberische Kraft des Wortes „Wille" glaubt, wird sich, falls er an den harmonischen, zweckmässigen Objectivationen des Willens festhält, entschliessen müssen, dem Willen einen Leiter und Lenker in Gestalt des Logischen, der zweckvollen Idee, zu geben. Diese logische Idee wird, da Schopenhauer das Bewusstsein als Gehirnproduct ansieht, und wir nur, soweit die Nothwendigkeit uns drängt, von ihm abgehen, als unbewusst angesehen werden müssen, was um so näher liegt, da bei Schopenhauer ja auch der Wille ganz unbewusst seine Geschäfte versieht. Hätte Schopenhauer die Bedeutung und Wichtigkeit des unbewussten Denkens eingesehen, er wäre sicherlich nicht so vor dem Gedanken zurückgeschreckt, dem Willen das Princip des Logischen einzupflanzen. Zwar spricht er öfters von unbewusstem Denken; so sieht er z. B. aufs Entschiedenste die dem Sehen zu Grunde liegenden Verstandesoperationen als unbewusste an; allein es geschieht dies doch mehr nebenher, ohne dass der Begriff des unbewussten Denkens in sein System eingeordnet, und die fundamentale Wichtigkeit desselben erkannt worden wäre. So denkt denn Schopenhauer, wenn er vom Denken spricht, immer an das bewusste, subjective Erkennen des menschlichen Intellekts, und diesen konnte er natürlich um keinen Preis in die so sicher, ruhig und irrthumslos wirkende Natur hineintragen.

Hartmann bemerkt mit Recht, dass sich der unbewusste Wille bei Schopenhauer genau so gebärdet, als ob er mit

Hosted by Google

unbewusster Vorstellung verbunden wäre, ohne dass Schopenhauer dies wüsste oder zugäbe (Philos. d. Unbew. 25). Lieber bleibt er bei der schwankenden Halbheit Kants stehen, wenn er z. B. sagt, dass alles Bilden der Natur gleich dem nach einem Zweckbegriff ist, und doch ganz ohne denselben geschieht (I, 192). Es ist fast überflüssig, auf einzelne Fälle im logischen Verhalten des Willens hinzuweisen, weil sie so zahlreich bei Schopenhauer vorkommen. Wir erwähnen nur, dass Schopenhauer von Entscheidungen und geheimen Beschlüssen des Willens redet (II, 234); dass er dem Willen Bedürfnisse zuschreibt und ihm zugleich zur Regelung seiner Bedürfnisse die lex parsimoniae (natura nihil agit frustra et nihil facit supervacaneum) einwohnen lässt (II, 315 f); ja dass er sogar vom Willen die Beherrschung, Lenkung und Aufmunterung des Intellectes fordert (II, 239). Es ist einleuchtend, dass der Wille sich hier überall mit fremden Federn schmückt und seine Blösse mit fremdem Reichthum bedeckt.

Schopenhauer's Weltanschauung ist durch und durch teleologisch. Auf die Erforschung der Endursachen legt er ein überaus grosses Gewicht; das Suchen nach den causis efficientibus auf dem organischen Gebiete erklärt er für nebensächlich, ja für manchmal ganz unmöglich. Wenn uns bei Erklärung der physiologischen Functionen die Endursachen bekannt sind, so sind wir nach Schopenhauer in der Hauptsache belehrt und befriedigt, während uns die wirkende Ursache allein wenig hilft (II, 380). Man sollte meinen, Schopenhauer müsse auf solchem Standpunkte zu dem Schlusse kommen, dass der Wille nach unbewussten Zweckvorstellungen vorgeht. Allein indem er die Vorstellung nothwendig an den secundären bewussten Intellect geknüpft denkt, kommt er nur dazu, zu sagen, dass die Natur überall „zweckmässig und überlegt Scheinendes“ zu Stande bringe, jedoch ohne Ueberlegung und ohne Zweckbegriff (II, 374). Ein andermal kommt er jenem Schlusse auf unbewusste Zweckvorstellungen noch näher. „Wir können uns eine Endursache nicht anders deutlich denken, denn als einen beabsichtigten Zweck, d. i. ein Motiv.“ Die Endursache in der Natur ist „ein Motiv, welches auf ein Wesen wirkt, von welchem es nicht erkannt wird.“ Schopenhauer führt als solche Motive an: die Termitennester als Motiv für den zahnlosen Kiefer des Ameisenbären und seine lange, fadenförmige,

Hosted by Google

klebrige Zunge; die harte Eierschale als Motiv für die hornartige Spitze, mit welcher der Schnabel des Vögleins versehen ist, um jene damit zu durchbrechen u. s. w. „Alle diese Motive wirkten schon, ehe sie wahrgenommen wurden“ (II, 379). Was soll ein solches Motiv anderes sein als eine den Willen bestimmende Zweckvorstellung, die von dem Willen nicht gewusst wird? Allein Schopenhauer ist wie verstockt gegen diesen so naheliegenden Schluss; er geht dem, was er, tiefer betrachtet, mit den zuletzt angeführten Worten eigentlich ausgesprochen habe, nicht weiter nach.

Es ist ein unglücklicher Versuch, wenn Schopenhauer die alogische Willensnatur mit der in den verschiedenen Willensobjectivationen herrschenden Zweckmässigkeit dadurch in Uebereinstimmung zu bringen sucht, dass er erklärt: „jeder einzelne Akt des Willens hat einen Zweck; das gesammte Wollen keinen“ (I, 196). Es ist unbegreiflich, wie bei der das Wesen des gesammten Wollens ausmachenden Richtungslosigkeit in die einzelnen Akte Richtung und Ziel hineinkommen soll. Die Bestimmtheit des Zieles im einzelnen Akte kann doch nur aus der Beschaffenheit des dem Wesen des Willens immanenten allgemeinen Zieles folgen. Dieses aber fehlt bei Schopenhauer gänzlich. Soll nun der Wille das bleiben, was er bei Schopenhauer ist: ein „blinder Drang, ein völlig grundloser, unmotivirter Trieb“ (II, 407), ein unermüdliches, unvernünftiges Triebwerk (II, 408), und soll andererseits in jedem einzelnen Willensakte bewundernswerthe Zweckmässigkeit herrschen: so wird der einzige Ausweg darin liegen, dem alogischen Willen die unbewusste logische Idee als seine Lenkerin beizugesellen. Und diesen Schritt eben hat Hartmann gethan.

4. Lag in dem logischen Benehmen des Willens ein direkter Hinweis auf die Veränderung der secundären Stellung der Vorstellung in eine primäre, dem Willen ebenbürtige, so ergiebt sich aus einer andern Seite des Schopenhauer'schen Systems dieselbe Nothwendigkeit in indirekter Weise. Zunächst ist festzuhalten, dass die einzige Funktion, die alleinige Kraft des Verstandes in der Erkenntniss der Causalität besteht (I, 13), welche, wie bekannt, bei Schopenhauer nur in Raum und Zeit vorkommt, und dass auch die von Schopenhauer sogenannte Vernunft mit ihren Abstractionen durchweg an diese Grenzen gebunden ist. Alle unsere Erkenntnissformen sind auf die Ver-

Hosted by Google

hältnisse des Nebeneinander, Nacheinander und der Causalität derart angelegt, dass, wenn ein Wesen höherer Art zu uns käme, und sich alle Mühe gäbe, uns die Erkenntniss vom Wesen der Dinge an sich beizubringen, wir von seinen Eröffnungen durchaus Nichts würden verstehen können (II, 206). Unsere Begriffe sind der Aufgabe, das Wesen der Dinge an sich zu denken, nicht gewachsen; ja dieses Unternehmen ist dem analog, den stereometrischen Gehalt eines Körpers in Quadratzollen auszudrücken (II, 325). Nach diesen unzweideutigen Sätzen Schopenhauers müsste für den Intellect selbst dies unmöglich sein, die Relativität seiner eigenen Formen zu erkennen. Das correlative Verhältniss von Subject und Object, als worin der Intellect vollständig aufgeht, müsste von ihm als etwas Unmittelbares, Selbstverständliches ruhig hingenommen werden; das Aussprechen der durchgängigen Relativität dieses Verhältnisses würde schon eine gewisse Unzufriedenheit damit, den Anfang einer Erhebung über dasselbe, voraussetzen. Der Intellect kann das Bedürfniss nach einer Erkenntniss der Dinge an sich ebensowenig fühlen, als der Blindgeborne das Bedürfniss, sich Farben vorzustellen. Feuerbach sagt ganz richtig: „Einem beschränkten Wesen ist sein beschränkter Verstand keine Schranke; es ist vielmehr vollkommen glücklich und befriedigt mit demselben.... Beide passen aufs Genaueste zusammen; wie sollten sie mit einander zerfallen können?“ (Wesen d. Christenthums, S. 11 f. 2. Aufl.) Das Ding an sich, der Wille, müsste, wenn er wirklich bestände, so doch in alle Ewigkeit ohne Wissen des Subjects bestehen. Die Vorstellungswelt ist in ihrer Beziehung auf das in Raum, Zeit und Causalität erkennende Subject in allen Punkten erschöpft. Das Ding an sich, einmal in die Formen der Vorstellung hinübergetreten, muss sich diesen Formen entsprechend umgestaltet, sein eigentliches Wesen aufgegeben und hinter diesen Formen zurückgelassen haben, so dass Alles, was in ihnen erscheint, durch sie erklärbar ist, hingegen das hinter ihnen zurückgelassene Wesen der Dinge an sich die Formen gar nicht berührt und also auch nicht einmal den Gedanken an eine Erklärung seiner selbst erwecken kann. Woher soll es also kommen, dass „in Allem, was wir erkennen, uns ein gewisses Etwas, als ganz unergründlich, verborgen bleibt; dass wir selbst die gemeinsten und einfachsten Erscheinungen nicht von Grund aus verstehen können“ (II, 217)? Das Ding an sich müsste

Hosted by Google

für die Vorstellung ein absolutes Jenseits bleiben, und könnte nie wie ein „unergründliches Geheimniss“ durch die Maske der Erscheinungswelt „hindurchblinken“ (II, 218). Doch bleibt das Ding an sich kein Geheimniss für uns. Auf unmittelbare Weise erfassen wir es als Wille. Von seinem Wollen hat Jeder die intimste, innerlichste, unmittelbarste Erkenntniss, die darum der Schlüssel für alles Andere, die enge Pforte zur Wahrheit zu werden, allein tauglich ist (II, 219 ff). So macht sich auf einmal das Primäre in den Formen des durchgängig Secundären, des Bewusstseins, in seiner eigenen Gestalt, als Primäres, geltend. Die Vorstellung ist damit aus ihrer nur secundären Stellung herausgetreten und hat sich selbst als primär erwiesen. Die Vorstellung, die der Erkenntniss des Dings an sich fähig ist, muss als solche in die Wurzel der Welt hinabreichen, selbst Ding an sich sein. Nur so kann der Intellect die Zumuthung Schopenhauer's, sich mit seiner Basis, dem Willen, als identisch aufzufassen, erfüllen (II, 314), und dadurch das, was Schopenhauer das Wunder κατ' ἐξοχήν nennt („Vierfache Wurzel,“ S. 143) zu Stande bringen. So treibt sich also auch von dieser Seite das Schopenhauer'sche System über sich selbst hinaus, und zwar wieder nach dem Punkte hin, auf den das logische Benehmen des Willens hinzielte: die Coordination und Gleichberechtigung von Wille und Vorstellung. Und auch für die unbewusste Natur dieser primären Vorstellung liegt ein Fingerzeig in dieser Seite der Schopenhauer'schen Philosophie. Das Bewusstsein des Intellects spielt zwischen den beiden correlativen Seiten von Subject und Object. Der Wille hingegen wird „ohne alle Form, selbst ohne die von Subject und Object,“ erkannt, „da hier das Erkennende und das Erkannte zusammenfallen“ (I, 133). Wir haben also hier eine Vorstellung, in der das, was zum Bewusstsein gehört, das Auseinandergehen in Subject und Object, noch nicht stattgefunden hat, d. h. also eine unbewusste Vorstellung. Schopenhauer freilich thut diesen Schritt nicht, sondern bleibt dabei stehen, dass das Erkennen des Willens aus dem unmittelbarsten Bewusstsein eines Jeden hervorgeht, ohne zu bedenken, dass, nach seinen eigenen Ausführungen, zum Bewusstsein die Vermittlung von Subject und Object gehört.

5. Am Eclatantesten tritt das Ungenügende in dem Schopenhauer'schen Verhältnisse von Wille und Vorstellung, und

Hosted by Google

das Hindrängen der auf die Peripherie der Welt verbannten Vorstellung in den Kern und Mittelpunkt derselben, hervor in Schopenhauer's „Platonischen Ideen.“ Nirgends zeigt es sich mehr als hier, dass er sich wenig darum kümmerte, ob ein tiefsinniger, glänzender Gedanke sich in sein System harmonisch einordnen lasse oder nicht. Doch aber ist die „Platonische Idee“ nicht äusserlich an sein System herangebracht, vielmehr erscheint sie als die nothwendige Reaction der zur blossen Weltenschale gerechneten Vorstellung gegen diese ihre Demüthigung. Da nun aber jene Unterordnung der Vorstellung unter die Alleinherrschaft des Willens trotzdem beibehalten wird, so treten hier die härtesten Widersprüche ein. Diese Widersprüche müssen für den, der sie einsieht, die Nöthigung in sich schliessen, das Verhältniss der constituirenden Weltfactoren in dem schon mehrfach dargelegten Sinne zu ändern.

Die Ideen bezeichnen das Streben der Vorstellung, dem Willenskerne der Welt näher zu kommen. Sie bilden eine Mitte zwischen dem Willen und dem in Gemässheit des Satzes vom Grunde erscheinenden Dinge, also der Vorstellung (I, 206). Sie sind die adäquate Objectität des Willens, doch aber stehen sie unter der Form der Vorstellung (I, 206). Nur hat die Idee, wie es ebendaselbst heisst, „die untergeordneten Formen der Erscheinung, welche alle wir unter dem Satz vom Grunde begreifen, abgelegt, oder vielmehr ist noch nicht in sie eingegangen; aber die erste und allgemeinste Form hat sie beibehalten, die der Vorstellung überhaupt, des Objectseins für ein Subject.“ — „Die Ideen offenbaren noch nicht das Wesen an sich, sondern nur den objectiven Character der Dinge, also immer nur noch die Erscheinung“ (II, 415); doch aber heisst es noch auf derselben Seite, dass sie aus der Zeit, wie aus allen Relationen herausgehoben sind. Auf Schopenhauer'schem Standpunkte, wo Vorstellung und Wille einander störrisch gegenüberstehen, ist diese Begegnung von Wille und Vorstellung im Reiche der Idee eine Vernichtung für beide sich begegnenden Theile. Was ist eine Vorstellung, die zwar der allgemeinsten Form, des Zerfallens in Subject und Object, theilhaft ist, der aber die anderen, ihr untergeordneten Formen, Raum, Zeit und Causalität, mangeln? Diese letztern Formen sind, wie Schopenhauer ausdrücklich sagt, „dem Object als solchem wesentlich;“ das Object aber ist dem Subject als solchem wesentlich (I, 30);

Hosted by Google

also ist ein Verhältniss von Subject und Object, das jener untergeordneten Formen entbehrt, eine ganz leere, nichtige Abstraction. Und ebenso ist der Wille, der in die Relation des Subjects und Objects eingegangen ist, nimmermehr, wie Schopenhauer behauptet, in adäquater Objectität vorhanden; solch ein Wille ist längst von seiner verhältnisslosen Einfachheit, worin sein Wesen liegt, abgefallen. — So erhellt denn für uns aus dem Wesen der „Platonischen Ideen," dass es der Vorstellung auf ihrem Posten an der Peripherie der Welt zu enge wurde, und dass sie, kraft ihres angestammten Rechtes, in das Centrum der Welt vorzudringen suchte. Zugleich erhellt, dass dies nur auf Kosten des Schopenhauer'schen Fundamentalverhältnisses von Wille und Vorstellung geschehen konnte. Wird dies fallen gelassen, dann ergiebt sich uns als „Idee" in zwangloser Weise der dem alogischen Willen von Ewigkeit her beigesellte logische Inhalt, insofern er noch nicht in das Reich der Raum- und Zeitwelt eingetreten ist.

Wir wollen noch auf einige andere characteristische Widersprüche hinweisen, die in der „Platonischen Idee" zur Entwicklung kommen. Wir wissen, dass die Ideen dem Verhältnisse von Subject und Object nicht entnommen sind, und müssen uns daher nach dem ewigen Subjecte umsehen, welches der Idee als ewigem Objecte entspricht. Das reine Subject der Erkenntniss ist aus allen Formen des Satzes vom Grunde herausgetreten; es geht nicht mehr den Relationen des Raumes, der Zeit und der Causalität nach (I, § 34); die Kunst, als die ihm eignende Anschauung der Ideen, ist die vom Satze des Grundes unabhängige Betrachtungsart der Dinge (I, 218). Weil nun alle diese Relationen sich schliesslich auf Beziehungen zu dem Leibe des erkennenden Individuums als dem Ausgangspunkte alles Erkennens, zurückführen lassen, der Leib aber die unmittelbare Objectität des im Individuum wirkenden Willens ist: so muss das reine Subject des Erkennens aus aller Relation zum Willen treten, seinen Willen vergessen und nur noch als klarer Spiegel des Objects bestehen bleiben (I, 210). Da nun der Wille der Kern, das Selbst des Individuums ist, so kommt es zu jenem willenlosen reinen Erkennen nur dadurch, dass das Bewusstsein vom eigenen Selbst verschwindet. Es ist ein Zustand der reinen Objectität der Anschauung, welcher von selbst den Willen aus dem Bewusstsein eliminirt, so dass wir beinahe blos von den

Hosted by Google

Dingen wissen und fast gar nicht von uns (II, 418). Die Erkenntniss, welche ursprünglich nur zum Dienste des Willens da ist, wird diesem Dienste entzogen; sein Interesse, sein Wollen, seine Zwecke werden ganz aus den Augen gelassen; wir entäussern uns auf eine Zeit völlig unserer Persönlichkeit, um als rein erkennendes Subject, als klares Weltauge, übrig zu bleiben (I, 219).

So meisterhaft auch Schopenhauer diesen Zustand des reinen, genialen, künstlerischen Erkennens schildern, und so viel Treffendes, Geistvolles in seinen Betrachtungen darüber enthalten sein mag, so häufen sich doch gerade hier die Unbegreiflichkeiten und Widersprüche. Wie soll das Erkennen, als etwas durchaus Secundäres, dann noch bestehen, wenn es sich, wie beim Anschauen der Ideen, vom Willen, als dem Urquell und der unentbehrlichen Grundlage seiner Realität, völlig losgerissen hat? Wie soll es zugehen, dass „das Accidens (der Intellect) die Substanz (den Willen) bemeistert und aufhebt, wenn gleich nur auf eine kurze Weile“ (II, 420)? Es ist damit nichts Geringeres als eine völlige Umkehrung des Schopenhauer'schen Verhältnisses von Wille und Vorstellung ausgesprochen. Der Intellect kann doch allein vom Willen Kraft und Energie erhalten; wie ist es demnach möglich, dass, wie Schopenhauer will, der die Ideen anschauende Intellect zwar von seiner Wurzel, dem Willen abgelöst, frei schwebend, und doch energisch thätig sein soll (II, 425)?

Dazu kommt noch eine weitere Unbegreiflichkeit. Für sich betrachtet, ist der Gedanke, dass nur das auf sich und seine endlichen Beziehungen vergessende Subject, welches sich ganz und gar der Sache hingiebt und in der Betrachtung derselben Nichts von seinem eigenen subjectiven Inhalte hinzuthut, die Ideen der Welt zu erfassen im Stande ist, unstreitig von Wahrheit und Tiefe. Allein in den Rahmen der Schopenhauer'schen Welt passt er ganz und gar nicht. Das in den Formen des Satzes vom Grunde eingeengte Vorstellen erfasst, eben weil es ganz der Oberfläche der Welt angehört, auch nur ihre Oberfläche. Das reine Subject nun dringt in die Tiefen der Welt in ihren Willenskern ein, daher müsste auch der Ort seiner Existenz dem Willen sich nähern, und so das Subject sich inniger mit dem Willen verflechten, sich von seinem ewigen Leben durchzittern lassen. Allein das gerade Gegentheil findet

Hosted by Google

bei Schopenhauer statt: das reine Subject des Erkennens hat sich von seiner Wurzel, dem Willen abgelöst; es entsteht nur da, wo der Wille völlig schweigt. Wie soll das willenlose, also dem Kerne der Welt ganz abgewendete Subject zum Spiegel dieses Weltkernes werden? So ergreifend, ja beseligend schön daher auch der Gedanke von dem klaren, ewigen Weltauge ist, so ist er doch mit einem flagranten Widerspruche behaftet. Und zu diesem Widerspruche wurde Schopenhauer allein dadurch getrieben, dass er den Kern der Welt als durchaus alogisch und vorstellungsentblösst auffasste. Der Wille knechtet den Intellect, zwingt ihm den Frohndienst auf, für seine selbstsüchtigen Interessen, für sein blindes Streben nach Dasein zu sorgen. Soll sich daher der Wille im Erkennen objectiv und interesselos spiegeln, so ist dies nur möglich, wenn sich der Intellect der „Zuchthausarbeit des Willens“ entwunden hat. Damit aber hat sich eine klaffende Lücke zwischen dem Willen und dem reinen Subject aufgethan, die jedes Hand in Hand Gehen beider unmöglich macht.

Wie wenig sich Schopenhauer seine genialen Intuitionen logisch zurechtlegte, zeigt sich nun darin, dass er neben jener Trennung des Erkennens vom Willen doch auch ihr unmittelbares Zusammenfallen ausspricht. Die Idee ist die adäquate Objectität des Willens; das willenlose Subject ist aber dessenungeachtet von ihr nicht zu unterscheiden. In der Idee durchdringen und erfüllen sich Subject und Object gegenseitig vollkommen; erst indem die Welt als Vorstellung in den Ideen gänzlich und rein hervortritt, ist auch der Wille zur adäquaten Objectität gelangt (I, 211 f.)

Befreien wir diesen Gedanken Schopenhauers von seiner inneren Trübheit und Vermischung, so liegt darin zunächst, dass der Wille nur dann zu seiner wahrhaften Objectität und Wirklichkeit gelangt, wenn er aus seiner Blindheit herausgetreten ist und sich die Ideen, die Welt als Vorstellung, angeeignet hat. Weiter aber liegt darin, dass diese Welt als Vorstellung mit dem objectiven Begriffe Hegels, mit seiner unbewussten logischen Idee, eine auffallende Aehnlichkeit hat. Die Ideen haben das individuelle, bewusste Subject derart in sich absorbirt, dass es so ist, als ob der Gegenstand, die Idee, allein da wäre, ohne Jemanden, der sie wahrnimmt; Anschauender und Anschauung sind nicht mehr zu trennen, beide sind Eins geworden (I, 210).

Hosted by Google

Aller Unterschied der Individuen hat innerhalb der Idee aufgehört; hören wir darüber Schopenhauer selbst. Das reine Subject des Erkennens ist „nur noch da als das eine Weltauge, was aus allen erkennenden Wesen blickt, im Menschen allein aber völlig frei vom Dienste des Willens werden kann, wodurch aller Unterschied der Individualität so gänzlich verschwindet, dass es alsdann einerlei ist, ob das schauende Auge einem mächtigen König, oder einem gepeinigten Bettler angehört“ (I, 233). Noch entschiedener drückt sich Schopenhauer an einer anderen Stelle aus, indem er hier das reine Subject des Erkennens als etwas über alle Individuen Uebergreifendes, Unveränderliches, Selbständiges hinstellt. Er beschreibt es als „das ewige Weltauge, welches, wenn auch mit sehr verschiedenen Graden der Klarheit, aus allen lebenden Wesen sieht, unberührt vom Entstehen und Vergehen derselben, und so als identisch mit sich, als stets Eines und Dasselbe, der Träger der Welt der beharrenden Ideen, d. i. der adäquaten Objectität des Willens, ist“ (II, 422) Während Schopenhauer sonst von dem Individuum sagt, dass, sofern es Wille ist, es alle Dinge ist, spricht er hier dem reinen Subjecte der Erkenntniss zu, dass es, indem es die Ideen anschaut, alle Dinge ist (II, 423). Die Vorstellung hat eben hier neben dem Willen eine gleichberechtigte Selbständigkeit gewonnen. Wer, wie Hartmann, mit Bewusstsein über Schopenhauer hinausgeht, konnte darum nicht anders als den alogischen Willen mit der in unbewusster Weise ewig sich selbst durchsichtigen, noch nicht in den Gegensatz von Subject und Object auseinandergegangenen, logischen Idee Hegels verbinden. Wie sehr Hartmann sich dieser seiner Stellung zu Schopenhauer bewusst ist, hat er in dem Aufsatze „Ueber die nothwendige Umbildung der Schopenhauer'schen Philosophie“ (Ges. philos. Abh. S. 57 bis 70) auf's Deutlichste gezeigt.

6. So sind wir denn nach der eigenen Anleitung Schopenhauer's dahin gebracht worden, seine Willenslehre durch den objectiven Idealismus zu ergänzen. Allein es war immer nur die raum- und zeitlose Idee, die wir dem Willen beigesellen zu müssen glaubten. Raum und Zeit könnten darum immer noch blos subjective Vorstellungen bleiben; in der objectiven ewigen Idee läge noch nicht unmittelbar die Nöthigung, der subjectiven Erscheinungswelt des Bewusstseins eine objective

Hosted by Google

Erscheinungswelt an die Seite zu stellen. Doch wir werden sehen, wie uns ein anderer Punkt der Schopenhauer'schen Philosophie dahin führt, und uns damit zwingt, den relativistischen Idealismus Schopenhauer's vollkommen aufzugeben.

Wäre Schopenhauer sich immer consequent geblieben, so hätte er das Verhältniss des Intellects zum Leibe, und speciell zum Gehirne, immer so darstellen müssen, dass der Intellect das Prius, und der Leib erst durch die verräumlichende Anschauung einer bis dahin noch unräumlichen Willensobjectivation entstanden sei. Und zwar ist, wenn wir uns auf das Gehirn beschränken, diese Willensobjectivation das Erkennenwollen (II, 293). Erst indem dieser Wille zum Erkennen von einem Intellect angeschaut wird, erscheint er als Gehirn. Dass der anschauende Intellect in diesem Falle stets einem fremden Subjecte angehören muss, weil eben Niemand sein eigenes Gehirn ansehen kann, ist ganz nebensächlich. Auf diesem consequenten Standpunkte steht Schopenhauer, wenn er sagt, dass der vom Willen hervorgebrachte Intellect als Gehirn erscheint (z. B. II, 324); dass das Selbstbewusstsein, der Intellect, sich im Bewusstsein anderer Dinge, also objectiv, als Gehirn darstellt (II, 277); oder dass der Leib, also auch das Gehirn, nur unter der Voraussetzung der Welt als Vorstellung, also des Intellects, Dasein hat (II, 312). — Aber selbst wenn Schopenhauer überall so consequent wäre, so würde doch damit bereits eine von dem anschauenden Intellect unabhängige, wenn auch unräumliche, Individualisirung des einfachen Willens vorausgesetzt sein. Das Gehirn ist, unabhängig vom anschauenden Intellect, das Erkennenwollen; der Fuss ist der Wille zu gehen; der Magen der Wille zu verdauen, die Genitalien der Wille zu zeugen u. s. w. Es müssen also diese und ebenso alle den anderen Erscheinungen entsprechenden Besonderheiten des Willens bis in's Einzelste hinein, wenn auch auf eine uns unfassbare unräumliche Weise, bereits vorhanden sein, ehe der Intellect sie als die bekannten räumlichen Erscheinungen anschauen kann.

Allein nicht nur dies. Eine unzählige Menge Schopenhauer'scher Sätze zwingt uns zu der Annahme, dass der subjectiven Erscheinungswelt eine räumlich (und ebenso auch zeitlich) objective Erscheinungswelt entspreche. Wir meinen damit die materialistische Seite der Schopenhauer'schen

Hosted by Google

Philosophie. Von der durchgängigen Abhängigkeit des Intellects vom Gehirne ist Schopenhauer derart durchdrungen, dass er nicht müde wird zu verkünden, der Intellect sei eine Gehirnfunction. Von diesem Gesichtspunkte aus nennt er den Intellect das Tertiäre; denn dieser setze den Organismus voraus, dieser aber wieder den Willen als das Primäre (II, 314). In ganz erstaunlicher Unbefangenheit setzt Schopenhauer beide Auffassungen des Intellects, die idealistische, welche den Intellect als das Prius des Gehirns ansieht, und die materialistische, wornach der Intellect blosse Function des Gehirns ist, unmittelbar nebeneinander hin. Und doch wird durch die zweite Auffassung nicht nur das Gehirn, sondern, da das Gehirn die höchste, alle übrigen voraussetzende Willensobjectivation ist, auch die ganze übrige räumliche Welt als die Voraussetzung des Intellects, also als unabhängig von dem Intellect vorhanden, angesehen, wodurch nicht nur jene erste Ansicht vom Gehirn, sondern auch der ganze relativistische Idealismus Schopenhauer's gestürzt wird. Die materialistische Ansicht vom Intellect findet sich ausserdem bei Schopenhauer viel mehr betont als die entgegengesetzte, besonders im zweiten Bande seines Hauptwerkes. Dass der Intellect aus dem Gehirn entspringe, und dass der Wille, zum Zwecke der Auffassung seiner Beziehungen zur Aussenwelt, sich das Gehirn hervorbringe, kann man hier sehr oft lesen.

7. Aber auch mehr indirect werden wir, wenn wir von Schopenhauer uns leiten lassen, zu der Annahme einer objectiven Erscheinungswelt, einer objectiven Geltung der individuellen Vielheit, hingedrängt. Es geht nämlich dem Schopenhauerschen Systeme gerade so wie jedem extremen, übertriebenen Pantheismus.*) Wo alle Vielheit principiell zu einem subjectiven Scheine und Traume herabgesetzt wird, macht sich innerhalb des Systems selbst das andere Extrem, das starre Individualitätsprincip, wenigstens in Spuren und keimartigen Ansätzen geltend. Die Vielheit, das Individuum, lässt sich diesen Druck nicht gefallen, und kehrt seine extremsten Ansprüche und Forderungen heraus. Das Individuum will, dass seine

*) Vergl. hierzu meine Dissertation „Pantheismus und Individualismus im Systeme Spinoza's. Leipzig, Lorentz, 1872," worin ich das Umschlagen des einseitigen, übertriebenen Pantheismus in ebenso einseitigen Individualismus ausführlich am Beispiele Spinoza's entwickelt habe (bes. S. 15. 41. 54 ff.).

Hosted by Google

Wurzeln bis in den Willenskern der Welt selbst hinabreichen, dass es als solches ein zeitloses, unveränderliches Bestehen habe. Unmöglich könnte sich der Individualismus eines Bahnsen von Schopenhauer herleiten, wenn das Individuum als solches nicht an vielen Stellen bei Schopenhauer in dem ewig unveränderlichen Willensmittelpunkt der Welt selbst zu wurzeln schiene. Indem wir diese Ursprünglichkeits-Erklärung des Individuums als die in der Sache selbst liegende Strafe für die Vernachlässigung des Individuums ansehen, müssen wir uns zugleich veranlasst finden, jene Vernachlässigung zu vermeiden und der Vielheit auch ein objectives Bestehen in Raum und Zeit einzuräumen.

Es sei nur an einige Spuren jener metaphysischen Geltung des Individuums erinnert. Bekanntlich unterscheidet Schopenhauer einen intelligiblen und empirischen Charakter in jedem Menschen. Der empirische Charakter ist „die in Zeit, Raum und allen Formen des Satzes vom Grunde entwickelte und auseinandergezogene Erscheinung des intelligiblen Charakters“ (I, 341). Auf diesen letzteren nun kommt es uns an. Der intelligible Charakter jedes Menschen ist „als ein ausserzeitlicher, daher untheilbarer und unveränderlicher Willensakt zu betrachten“. Er ist „der Wille als Ding an sich, sofern er in einem bestimmten Individuum, in einem bestimmten Grade, erscheint“ (I, 341; vgl. 185). Es ist klar, dass dieser ursprüngliche, ausserzeitliche Willensakt in den Kern der Welt hineinfällt; zugleich aber ist zu bedenken, dass dieser Willensakt, welcher die intelligible Grundlage bald des verruchtesten, bald des menschenfreundlichsten Charakters bildet, eine gewisse Bestimmtheit und Besonderheit, also selbst eine eigenthümliche Individualität besitzen muss, also nimmermehr mit dem Willenskerne der Welt, als welcher doch in sich schlechthin einfach und eins ist, zusammenfallen kann. Indem also das Individuum in den Willenskern der Welt hinabreicht, bleibt seine Individualität dennoch bestehen, freilich nicht als zeitlich auseinandergezerrter, empirischer Charakter, wohl aber als eine gewisse punktuelle Willensconcentration. Dieser Consequenz ist nicht auszuweichen: der empirische Charakter liefert in seinem Lebenslaufe das Abbild des intelligiblen und „kann nicht anders ausfallen, als das Wesen dieses es erfordert“ (I, 189). In dem Willenscentrum der Welt selbst muss sich

Hosted by Google

daher eine bis in's Einzelste gehende Individualisirung finden, welche die Urbilder zu den verschiedenen empirischen Charakteren enthält. Schopenhauer trägt daher kein Bedenken, den (intelligiblen) Charakter jedes einzelnen Menschen als „eine besondere Idee, entsprechend einem eigenthümlichen Objectivationsakt des Willens", zu bezeichnen (I, 188). Je weiter wir in der Thierreihe aufwärts steigen, um so mehr tritt innerhalb des Gattungscharakters der Individualcharakter hervor, in ausgeprägtester Weise in der Menschengattung, deren jedes Exemplar als eine besonders bestimmte und charakterisirte Idee anzusehen ist (I, 156). Nur unter der Voraussetzung dieser zeitlosen Individuation des Einen Weltwillens ist es zu verstehen, wenn wir von Schopenhauer hören, dass der Mensch das, was er ist, durch seinen Willen, und zwar „vor aller Erkenntniss", also durch einen zeitlosen Willensakt ist (I, 345), und dass also „der Mensch, im strengsten Sinne, sein eignes Werk ist" (II, 675).

Freilich wird hierdurch die sonst immer so streng festgehaltene Einheit des Weltwillens völlig illusorisch. Denn die unzeitlichen Willensentscheidungen, durch welche die intelligiblen Charaktere geliefert werden, geschehen völlig grundlos, in schrankenlos freier Weise. Die eine Entscheidung richtet sich daher nicht nach einer andern; jedes Gesetz, jeder Zusammenhang unter den zeitlosen Willensentscheidungen würde die Freiheit des ursprünglichen Willensaktes vernichten. Es fehlt jedes die verschiedenen intelligiblen Willensakte ordnende, einheitlich aus sich herausbestimmende Princip. Wie anders aber als in solch einem einheitlichen Bande soll sich die Willenseinheit offenbaren? Es droht demnach der Willensmonismus zu verschwinden, und die Vielheit der freien intelligiblen Willensakte sich als das Ursprüngliche, Primäre zu behaupten. Die Entwickelung dieser, wenn auch inconsequenten, so doch wesentlichen Seite des Schopenhauer'schen Systems war es, die Bahnsen zu seinem Willenspluralismus hintrieb, wonach das All-Eine nicht sonderlich mehr ist als die Summe der Individuallebensfactoren oder Urindividuen (Zur Philos. d. Geschichte, 64).

Nebenbei sei nur noch bemerkt, dass auch die Willensverneinung, wie sie Schopenhauer bei den Heiligen der Menschheit findet, für eine im Willenskerne der Welt selbst geschehene Individuation spricht. Für denjenigen, der seine

Hosted by Google

Erkenntniss des inneren Widerstreits und des beständigen Leidens des Weltganzen zum Quietiv seines Wollens gemacht hat, ist der Tod nicht, wie für Andere, blos das Aufhören seiner Erscheinung; sondern das Wesen selbst ist aufgehoben, zu Nichts geworden. Würde nun der Willenskern eines solchen Heiligen schlechthin mit dem Wesen der Welt zusammenfallen, so müsste in dem Momente, wo solch ein Heiliger, der seinen Willen als Ding an sich zu Nichte gemacht hat, stirbt, die ganze Welt mit ihren Sonnen und Milchstrassen, mit ihrem Gewimmel von Thieren und Menschen, ins Nichts zusammensinken. Der erste Heilige der Erde würde dann, im wahren Sinne des Worts, der Erlöser der ganzen Menschheit, der ganzen Welt, geworden sein, und schon seit lange wäre der Menschheit die Noth und Qual des Lebens erspart.

8. Von allen Seiten, sehen wir, drängt das Schopenhauersche System über sich hinaus; und zwar fordert es eine zweifache Ergänzung: erstens die Erfüllung des alogischen Willens mit der unbewussten logischen Idee, so dass die Welt als das gemeinsame Product der gleichberechtigten Factoren: Wille und unbewusste Vorstellung, erscheint; und zweitens die Annahme einer objectiven, raumzeitlichen Erscheinungswelt. Hartmann hat den Fortschritt nach beiden Seiten hin in bewusster, consequenter, vollkommen klarer Weise vollzogen. Wie sich dieser Fortschritt bei ihm näher gestaltet, werden wir in den folgenden Abschnitten sehen, wo dieser Fortschritt, als auf halbem Wege stehen geblieben und darum zu noch weiterem Vorwärtsgehen drängend, dargestellt werden soll. Wir werden sehen, wie die Widersprüche bei Hartmann, wenn auch versteckter und mehr unter sich ausgeglichen, doch ungleich verwickelter, complicirter und gehäufter geworden sind. Wir wenden uns sofort zu diesem kritischen Geschäfte.

Hosted by Google

II. Capitel.

Kritik der Hartmann'schen Weltprincipien: Wille und Vorstellung.

A. Die innere Nichtigkeit eines jeden der beiden Hartmann'schen Weltfactoren.

1. Der Weltprocess ist nach Hartmann nur dadurch möglich, dass ein Nichtseinsollendes aus dem ihm gebührenden Zustande des Nichtseins sich unvernünftiger Weise erhebt, und nun ein zweites Princip, die Vernunft, sich dem Nichtseinsollenden entgegenstellt, um dasselbe in den Abgrund seines Nichts zurückzuwerfen und so den Cardinalfehler alles Seins wieder gut zu machen. Zwei ihrem Begriffe nach total entgegengesetzte Factoren erzeugen dadurch, dass der Eine, der blinde, unlogische Wille, durch sein unmotivirtes, widervernünftiges Heraustreten ins Sein, die Initiative zur Weltsetzung ergreift und hierdurch den anderen Factor, die Vernunft, nöthigt, hierauf zu reagiren und seinem widervernünftigen Thun allmählich ein Ende zu machen, als gemeinsames Product den Weltprocess. Die Welt stellt sich solcherweise als ein steter Kampf des blinden Willens mit der logischen Idee dar; der Weltprocess reicht vom Beginne bis zum Ende dieses Kampfes.

Das vernünftige Princip, die logische Idee, kann von sich aus ebensowenig die Welt erzeugen, wie das unvernünftige Princip, der Wille. So lange beide Principien separirt von einander vorhanden sind, ist von unserem Standpunkte aus ein gähnendes Nichts vorhanden. Der alogische, und als solcher inhaltslose Wille muss die Idee an sich reissen, sich an ihr einen Inhalt geben: dann erst entsteht mit einem Male die gestaltenreiche, vielfarbige Welt. Hartmann würde vielleicht diese Darstellung seiner Lehre zu dualistisch finden, und zur Begründung dessen darauf hinweisen, dass er Vorstellung (unbewusste

Hosted by Google

logische Idee) und Wille nicht für zwei einander fremde Substanzen, sondern für Attribute einer in sich wesentlich identischen Substanz, also für unter sich selbst substantiell identisch erklärt, dass er überall die Untrennbarkeit von Wille und Vorstellung betont, und so der befürchtete „Dualismus der Attribute: Wille und Vorstellung, nur eine begriffliche Diremtion verschiedener Seiten desselben Dinges“ sei (791 ff.; Philos. Mon. IV, 5. S. 400, in Hartmann's Kritik Bahnsen'scher Schriften). Allein diese einheitliche Substanz, die er, an Schelling anknüpfend, als absoluten Geist bezeichnet, wird bis S. 791 seines Hauptwerkes fast gänzlich ignorirt; die eingehenden Erörterungen beider Weltfactoren werden ohne jede Rücksicht auf die nun auf einmal erscheinende gemeinsame Wurzel beider gepflogen. Bis zur bezeichneten Seite verfährt Hartmann im Wesentlichen so, als ob Wille und Vorstellung wirklich erst an dem Punkte, wo aus ihrem Zusammenkommen die Welt entspringt, mit einander Bekanntschaft machten. Wir wollen hier keineswegs den Dualismus Hartmann's als erwiesen hinstellen; nur das Recht, die seinem System zu allerletzt aufgepfropfte identische Substanz vorläufig bei Seite zu lassen, wollten wir für uns ableiten.

Wir betrachten zunächst einen jeden der beiden Factoren für sich, seinem Wesen nach, und richten besonders darauf unsere Aufmerksamkeit, ob überhaupt aus ihrem Zusammenwirken Existenz hervorgehen könne, oder ob nicht vielmehr eine jede der beiden Seiten in sich nichtig und haltlos, und weder hüben noch drüben Existenzfähigkeit zu finden sei.

2. Das eine Princip ist der Wille. Damit ist aber kein nach einem bestimmten Punkte hin gerichteter, auf ein Ziel losgehender Wille, kein Wille, der ein Gesetz seines Strebens in sich trägt, gemeint. Von dem Allen ist der Weltwille Hartmann's entblösst. Er ist weiter Nichts als die sich überall gleichbleibende „leere Form des Wollens, welche der Erfüllung mit dem verschiedenartigsten Inhalte offen steht“ (104). Er erzeugt in seinem Wirken den Uebergang vom Idealen zum Realen, hat aber mit dem Inhalte des real werdenden Idealen absolut Nichts zu thun, denn er giebt nur die Form der Causalität in diesem Uebergange hinzu. Der Wille ist also Nichts als „Wirken, Thätigsein, reines aus sich Herausgehen“ (109 f). Was ist nun mit diesem leeren Willen gesagt?

Hosted by Google

Mit solcher reinen Energie, mit solchem tendenzlosen Streben ist es schlimm bestellt. Reine, bestimmungslose Energie ist, wenn man der Sache auf den Grund sieht, völlige Energielosigkeit. Der Wille ist unfähig, sich zu fixiren, eine bestimmte Richtung zu geben und nach dieser hin sich zu concentriren. Ihm gebricht jeder innere Halt, jede innere Zusammenfassung. Er ist ganz ins Blaue hinein gerichtet, ohne jede Spannung zum Wirken. Denn besässe er irgend eine Spannung, würde er nur warten, bis ihm von aussen Gelegenheit geboten würde, auf ein Ziel loszugehen, so müsste er irgend wohin, nach einem bestimmten Punkte hin, gespannt sein, und dies wäre dann sein Inhalt. So aber ist der total inhaltlose Wille auch spannungslos. Er sinkt in sein Nichts widerstandlos zusammen. Das Aus-sich-herausgehen hebt, indem man es recht „rein" herstellen will, sich selbst auf. Denn das „Heraus" fordert ein bestimmtes „Wohin;" sei es nun, dass eine einzige oder dass zahllose Richtungen in diesem Streben nach aussen liegen, immer hat das Streben die Möglichkeit der betreffenden Richtungen als Inhalt in sich. Bei dem „reinen" Streben kommt es darum gar nicht bis zum „Heraus"; es ist in sich nichtig und zerfällt, ehe es zum Anlaufe kommt.

Dieser Auflösungsprocess des reinen Willens lässt sich noch begrifflicher darstellen. Ist das Wollen ganz leer, Nichts als reine Form, so kann es nur nach dieser Leerheit, nach dieser totalen Inhaltlosigkeit streben; denn weiter steht dem Willen als solchem Nichts zu Gebote. Dann aber ist ja das Wollen in seiner Leerheit factisch bereits das, was es erst sein will; indem es nach diesem innern Nichts zu streben anfängt, ist es unmittelbar schon die Erfüllung dieses Strebens. Da man doch das, wonach man strebt, noch nicht besitzen darf, die Leerheit des Wollens aber unmittelbar in dem reinen Streben bereits enthalten ist, so kann der Wille nicht einmal diese Leerheit zum Gegenstande seines Strebens machen. Wir werden weiter unten sehen, wie Hartmann zwar die Nichtigkeit dieses leeren Strebens nicht einsieht, dennoch aber mit ihr Nichts anzufangen weiss, und daher, um nur weiter zu kommen, mit einem Sprunge von ihr loszukommen sucht (Vgl. S. 775). Es ergiebt sich also, dass der reine Wille, innerhalb dessen mit allem Inhalte aufgeräumt ist, eben darum auch mit sich aufräumt, dass die leere Form des Willens eben darum kein

Hosted by Google

Wille mehr ist. So ist also der Hartmann'sche Wille etwas durchaus Existenzunfähiges; es ist unmöglich, dass es so etwas wie einen reinen Willen giebt.

Dieser im reinen Willen liegende Widerspruch muss nun auch zum explicirteren Ausdruck kommen und sich in den weiteren Willensbestimmungen gleichsam ans Tageslicht bringen. Der Wille, der Nichts ist als Wirken, Thätigsein, ist der Ursprung der Realität, die unmittelbare Ursache der Veränderung (104. 764); der Wille ist Existenzsetzend, er ergreift die Initiative zur Existenz (773 f). Von diesem Willen als dem Urquell aller Realität sollte man doch meinen, dass er von sich aus zur Realität zu gelangen im Stande sei, dass es in der eigensten Entwickelung des Willens liege, zur wahrhaften Existenz zu kommen. Ganz im Gegentheile aber wird dem Willen als solchem die Möglichkeit, zur Existenz zu gelangen, geradezu abgesprochen; der Wille erhält alle Realität erst von dem Inhalte, den er von aussen in sich aufnimmt und der dem Willen völlig heterogen ist. „Ein Wille, der nicht Etwas will, ist nicht;" Realität erhält er erst durch die Beziehung auf sein Gegentheil, die Vorstellung (104 f; 109 f; 773). So ist also das Existenzialprincip selbst schlechterdings unreell, existenzunfähig; der Quell der Realität erhält seine Realität von einer ganz entgegengesetzten Seite her, so dass auf dieser zum Mindesten ebenso sehr ihr Ursprung zu liegen scheint. Der sich hier ergebende Widerspruch lautet demnach: „Ein Existenzialprincip, das in sich selbst existenzohnmächtig ist." Es ist dies derselbe Widerspruch wie oben, nur dass hier der Wille unter dem Gesichtspunkte des Realitätsprincips aufgefasst wurde.

3. Ein ähnliches Resultat wird sich bei Betrachtung des anderen Weltfactors, des Logischen, ergeben. Das Vorstellen oder das Logische hat kein Wollen, kein Streben oder dem Aehnliches; es fehlt ihm jedes Interesse an sich selbst; daher verhält es sich absolut indifferent gegen sein So- oder Anderssein und gegen sein Sein oder Nichtsein. Alles dies ist ihm ganz gleichgiltig; es kann daher von sich aus nimmermehr zur Existenz gelangen; in ihm liegt weder ein Interesse an seiner Existenz, noch ein Streben nach derselben (384).

In diesen Bestimmungen ist die Natur des Logischen insofern aufs Aeusserste verkannt, als ihm die eigene Existenz-

Hosted by Google

nothwendigkeit abgesprochen wird. Diese Entnervung und Entkräftung des Logischen stammt aber letzten Grundes daher, dass es von Hartmann für indifferent gegen sein So- oder Anderssein erklärt wird. Ist das Logische einmal gleichgiltig gegen seine inhaltlichen Bestimmungen, ist es ihm einerlei, ob es in diesen oder jenen Gedankenzusammenhängen besteht, so ist es natürlich unmöglich, die Existenznothwendigkeit aus ihm herauszuquetschen. So viel Schrauben man auch ansestzen wollte, es würde bei seiner Schattenhaftigkeit und Marklosigkeit Einem unter den Händen entschlüpfen. Nur wenn das Logische an seinem „Was“ im höchsten Masse interessirt ist, indem an dem So-sein auch des kleinsten Theiles von seinem Inhalte das Leben nnd Bestehen des ganzen Logischen hängt, haftet dem Logischen unmittelbar das höchste Interesse an seiner eigenen Existenz an, und damit die Nothwendigkeit, dass sein „Was“ zugleich ein „Dass“ sei.

Wofern das Logische seinen Namen verdienen soll, so muss es den absolut denknothwendigen, den im Denken schlechterdings nicht zu umgehenden Inhalt umfassen. Dieser Inhalt hat daher in sich selbst das Princip seiner Entwickelung, Gliederung und Ausdehnung. In jedem, auch dem geringsten Theile des Inhalts muss die nothwendige Beziehung auf alle übrigen Theile liegen. Hartmann selbst drückt diesen Gedanken zu wiederholten Malen aus, so wenn er sagt, dass jedes Glied innerhalb des „Was“, als ein integrirender Theil, durch das Ganze bestimmt ist, und dass der Einen und ganzen Weltidee innere organische Mannigfaltigkeit zukommt (789). Wie Hartmann dann noch von der Gleichgiltigkeit des Logischen gegen sein So- oder Anderssein reden kann, ist unbegreiflich. Jede inhaltliche Bestimmung der Weltidee ist mit ihrem eigensten Wesen daran betheiligt, dass sie gerade in diesem Gedankencomplex ihre Stelle einnehme; und ebenso ist durch Verrückung eines Theiles das Bestehen des Ganzen gefährdet. Es ist innerhalb des Logischen, sowohl zwischen den einzelnen Theilen, wie auch zwischen dem Ganzen und den Theilen, ein fortwährendes Sich-auf-einander-Beziehen, ein ewiges Sich-Bedingen, also das höchste gegenseitige Interesse vorhanden; wobei man freilich von Interesse allen subjectiven Beigeschmack entfernen muss, indem damit nichts Anderes gesagt sein soll als das innere gegenseitige Bezogensein aller Theile des Logischen, ihre

Hosted by Google

durchgängige Vermittelung mit einander, ihr steter lebendiger Kreislauf.

Indem dieser Inhalt auf solche Weise in sich selbst gegründet, in sich beschlossen ist, und seinen Charakter, sein Wesen nicht von Gnaden irgend eines anderen Princips besitzt, so braucht er auch nicht zu warten, bis sich ein zweites Princip von aussen her seiner annimmt und ihm die Möglichkeit der Existenz eröffnet. Der logische Inhalt trägt das „Muss" des Daseins in seinem eigenen Schoosse; als nothwendiger, muss er doch irgendwo zu finden und anzutreffen sein. Nicht nur aber in sich gegründet, sondern auch sich selbst bezweckend ist das Logische; es gipfelt, wenn richtig gefasst, in dem Begriffe des absoluten Zweckes, des Selbstzweckes. Das Logische zielt also allein auf sich hin; all sein Interesse ist auf sich selbst concentrirt. Das Logische will nur sich, und muss sich wollen, da es eben das schlechthin Nothwendige und sich selbst Bezweckende ist. Wie sollte das Logische von sich abfallen und ablassen? wie sollte es aufhören, von der grössten Liebe zu sich selbst erfüllt zu sein und auf seinem Bestehen zu beharren? Indem der Inhalt sich nur aus sich selbst erzeugt und daher absolut nothwendig ist, umfasst er sich mit absolutem Interesse; darin aber liegt unmittelbar, dass er die Kraft hat, da zu sein. Was wäre denn das für eine Nothwendigkeit, der es völlig gleichgiltig wäre, ob sie real ist oder nicht, die also gar nicht auf ihre Existenz hinwiese? Es ist ein wahrer Hohn auf das Logische, wenn Schelling von der rein logisch fortschreitenden Philosophie sagt, dass sie „so unabhängig von aller Existenz sei, dass sie wahr sein würde, auch wenn Nichts existirte" (II, 3, 128). An einer anderen Stelle spricht Schelling ganz trocken aus: „Das Nothwendige ist das von aller Wirklichkeit Unabhängige" (II, 3, 61). Wenn in einer Wissenschaft irgend etwas durch unser Denken als nothwendig erkannt wird, so dass dem Denken kein anderer Ausweg übrig bleibt, als das Betreffende gerade so und nicht anders zu denken, so liegt doch, wie Jedermann zugeben wird, in dieser bewiesenen Nothwendigkeit unmittelbar auch dies, dass das Bewiesene Existenz hat; sonst wäre ja die Nothwendigkeit des Bewiesenen rein illusorisch. So lange dem Denken die Kategorie der Nothwendigkeit gelassen wird, muss man auch zugestehen, dass die Existenz schon durch das Logische selbst gesetzt ist;

Hosted by Google

denn in der Kategorie der Nothwendigkeit liegt die Herrschaft, die das Denken über das Sein ausübt. Schelling freilich ist umgekehrter Meinung. „Nicht weil es ein Denken gibt", sagt er (II, 3, 161), „giebt es ein Sein, sondern weil ein Sein ist, gibt es ein Denken." „Das blos-, das nur- Existirende ist gerade das, wodurch alles, was vom Denken herkommen möchte, niedergeschlagen wird, das, vor dem das Denken verstummt, vor dem die Vernunft selbst sich beugt" (ibid.). Diese Rolle des Verstummens und Sich-Beugens, die von Schelling der Vernunft auferlegt wird, bleibt allerdings da, wo, wie bei Hartmann, dem Existenzialprincip, vor dem das Denken verstummen soll, aller Inhalt fehlt und dieser vielmehr der leeren Form des Existirenden durch das Denken octroyirt wird, ohne sonderliche Demüthigung für die Vernunft. Wie aber, wenn die hohle Leerheit des reinen Willens als unerträglich empfunden, die in sich zusammensinkende Schattenhaftigkeit desselben erkannt und darum ein eigenthümlicher Inhalt dieses allem Denken und aller logischen Nothwendigkeit Hohn sprechenden Willens, also ein durchaus vom Logischen unabhängiger Inhalt angenommen wird? Dann wird es heissen: was kümmert es mich, ob das, was ich als Willensinhalt und damit zugleich als Weltkern proclamire, widersinnig ist oder nicht, da doch das Denken, die Vernunft mit demselben Nichts zu schaffen hat, und ihr Massstab dabei Nichts gilt? So spricht es denn auch Julius Bahnsen ganz offen aus, dass seine Philosophie in dem Satze gipfele, dass das logisch Unmögliche zugleich das factisch Mögliche und Wirkliche sei („Zur Philos. der Geschichte", S. 53), und dass das antilogisch Unsinnige dem Realdialektiker, als dem wahren Philosophen, keine Kopfschmerzen zu machen brauche (ibid. 39). Ebenso finde ich in der Schrift des Schopenhauerianers Romundt „Die menschliche Erkenntniss und das Wesen der Dinge" das die Vernunft zu einer wahren Hundedemuth verdammende Geständniss, dass uns Nichts übrig bleibe als in Demuth und Ergebenheit die Physiognomie unserer Erfahrung forschend und schauend zu ergreifen, wobei es „einerlei sei, ob das so Erforschte mit unserer Vernunft übereinstimme oder nicht" (S. 88).

4. Wiederholen wir das Resultat unserer bisherigen Betrachtungen. Gerade so wie der Wille durch die Fortschaffung alles Inhaltes zu einem inneren Widerspruche und schlechthin

Hosted by Google

Existenzunfähigen wurde, so erweist sich uns nun auch das zweite Weltprincip, das Logische, dadurch, dass Hartmann die Existenznothwendigkeit von ihm abtrennt, als mit dem eigenen Wesen des Logischen im Widerspruche stehend und folglich ebenfalls existenzunfähig. Hartmann verlangt nun gar nicht die volle Existenz für seine beiden Principien, und kann sie nicht verlangen, weil eben der innere Widerspruch eines jeden der beiden, wenn ihn auch Hartmann nicht einsieht, doch äusserlich sich in seinen Augen unter der Gestalt eines Mangels darstellt, und dies Mangelnde auf Seite des Willens der Inhalt, also das demselben erst Existenz Gebende, und auf Seite des Logischen unmittelbar die Existenz selbst ist. Aber selbst die Quasi-Existenz, das „potentielle“ und „reine“ Sein, das er für die beiden Principien anspricht, kann es nicht geben; denn Wille wie Logisches sind von Hartmann zu einem wesenlosen Schein verflüchtigt.

Aber diese Scheinexistenz selbst zugegeben, so bleibt doch ganz unerfindlich, wie aus dem Zusammenwirken zweier solcher nicht wahrhaft seiender Principien die wahre Realität hervorgehen soll. Aus Nichts wird Nichts, auch wenn es verdoppelt wird. Nicht nur gemäss unserer Kritik, sondern auch nach Hartmann's Zugeständniss, giebt es weder hüben noch drüben an und für sich Seiendes; weder die eine noch die andere Seite hat in sich die Bedingungen, sich in's wahre Sein emporzuheben. So wird man denn von dem einen Nichtsein auf's andere vertröstet: die Vorstellung soll durch den Willen, dieser durch jene zur Existenz gebracht werden. Zwei unwirkliche Existenzen, deren keine aus sich selbst zum vollen Leben erwachen kann, bringen es nimmermehr zur vollen Wirklichkeit, wenn sie sich auch noch so innig mit einander verbinden.

B. Die Unmöglichkeit einer Verknüpfung von Wille und Vorstellung in Folge ihres begrifflichen Gegensatzes.

1. Den Fortschritt in unserer Kritik machen wir nun derart, dass wir jenen Punkt, dessen Nichtigkeit wir eben gezeigt, gelten lassen und die auf Grundlage dieses nun zugestandenen Punktes vorgenommenen weiteren Entwicklungen einer Prüfung unterziehen. Wir nehmen also an, dass beide Weltfactoren die

Hosted by Google

Fähigkeit besitzen, zur wahren Existenz zu gelangen und nicht schon früher in ihr Nichts zusammensinken, und gehen nun auf das Mittel ein, wodurch sie nach Hartmann zur Realität kommen sollen. Dies Mittel besteht darin, dass sie sich zu unzertrennlicher Einheit verbinden, sich gegenseitig stützen und tragen, und eines dem andern das giebt, was es selbst besitzt, dem andern aber mangelt. Ist nun bei der Wesensbeschaffenheit beider Seiten eine innere Verknüpfung möglich?

„Im Unbewussten ist Wille und Vorstellung in untrennbarer Einheit verbunden; es kann Nichts gewollt werden, was nicht vorgestellt wird, und Nichts vorgestellt werden, was nicht gewollt wird“ (S. 380). Hartmann bleibt überall bei diesem Ausdrucke der untrennbar einheitlichen Verbundenheit stehen, ohne die innere Möglichkeit derselben und die Einwirkung, die hierdurch auf das Wesen der beiden Seiten erfolgt, näher zu expliciren. Zunächst ist klar, dass jede untrennbare Einheit aus dem innersten Wesen der Vereinigten hervorgehen muss. Wird die Einheit durch irgend welche äussere Umstände, durch ein äusseres Bindemittel erzeugt, so tritt eben dann, wenn dieses Dritte wegfällt, auch der Zerfall jener Einheit ein. Ist eine Freundschaft durch die Gemeinsamkeit blos äusserer, wandelbarer Interessen entstanden, ohne dass die beiden Personen, ihrem Inneren nach, von vornherein auf einander hin angelegt wären, so wird dieselbe sofort in die Brüche gehen, wenn jene Interessen für den einen oder andern Theil, oder für beide, gegenstands- und bedeutungslos geworden sind. Wo untrennbare Einheit ist, da muss der innerste Kern der Vereinigten, ihr innerster Lebenspunkt, an dieser Einheit betheiligt und in sie eingegangen sein. Die Einheit muss sich in einer jeden der beiden Seiten gleichsam prädestinirt vorfinden, sie ist Nichts als die Realisirung des in jeder von beiden liegenden Einheitsdranges, und dieser Einheitsdrang kann nur da vorhanden sein, wo eine Seite bereits das Wesen der anderen implicite in sich trägt.

Dass Hartmann diese innerste, wesentliche Verbindung von Wille und Vorstellung anerkennt, erhellt daraus, dass nach seiner Erklärung in beiden ein und dasselbe Wesen ist. „Dasselbe, was das Eine ist, ist auch das Andere, das Wollende ist das Vorstellende, und das Vorstellende ist das Wollende“ (793). Hartmann sieht also ein, dass die untrennbare Ver-

Hosted by Google

einigung beider in einer wesentlichen, innigen Einheit wurzeln müsse. „Wären Wille und Vorstellung getrennte Substanzen, so wäre die Möglichkeit eines Einflusses derselben auf einander nicht abzusehen“ (793). Doch ist die Identität beider Seiten ein Zugeständniss, das Hartmann nur zwangsweise thut, und welches sich mit seinen sonstigen Sätzen nur schlecht verträgt. Unser Philosoph empfindet auf's Tiefste das Bedürfniss nach einer monistischen Grundlage der Philosophie; diesem Bedürfnisse trägt er am Ende seines Werkes Rechnung, indem er die substantielle Identität von Wille und Vorstellung decretirt. Dagegen erklärt er sich ausser Stande, diese identische Substanz zu beschreiben, geschweige zu begreifen (796). Und es dürfte dies auch in der That schwer sein, da der absolute Gegensatz beider Seiten es nicht zulässt, sich unter der Einheit derselben noch etwas Bestimmtes zu denken. Dieser absolute Gegensatz, den wir sofort aufzeigen werden, muss sich gegen jede Einheit, die innerhalb seiner aufkommen wollte, absolut intolerant verhalten.

2. Der Wille ist reines Streben, wogegen der Vorstellung absolute Indifferenz zukommt. Der Wille ist durchaus leer, ihm fehlt jeder Inhalt, er ist blosse Form; die Vorstellung dagegen ist Nichts als Inhalt, sie ist das absolut reiche Princip. Die Inhaltlosigkeit macht den Willen in sich gesetz- und ziellos; er ist alogisch, vernunftlos, blind und dumm. Die Vorstellung im Gegentheile wird von dem Begriff des absoluten Zweckes beherrscht, sie ist der Inbegriff aller Vernunft. Man sieht, dass zwischen Wille und Vorstellung sich nicht der mindeste Berührungspunkt vorfindet, dass in Allem, was Hartmann über ihr Wesen sagt, sich die totale Heterogeneität beider ausspricht. Die Wesensidentität beider, in Folge deren sich die Idee dem Willen nicht entziehen können soll (776), steht blos auf dem Papiere; in Wahrheit ist zwischen beiden eine unübersteigliche Kluft befestigt; jede Seite ist ein absolutes Jenseits, ein schlechthin Nichtvorhandenes für die andere. Jede innige Vereinigung muss entweder auf Grundlage der Liebe oder des Hasses in's Leben treten, so paradox auch das Letztere klingen mag. Auch der Hass setzt ein gegenseitiges Interesse an einander, ein wechselseitiges Angezogenwerden, eine gewisse wurzelhafte, wenn auch den Hassenden unbewusste, Gleichheit und Zusammengehörigkeit in den Standpunkten, den Charakteren, in den Ob-

Hosted by Google

jecten des Strebens oder in den Schicksalen voraus. Wo völlige Verständnisslosigkeit für einander herrscht, wo die beiderseitigen Bahnen sich nie berühren, kreuzen oder parallel laufen, da lassen die Personen einander stehen und wenden sich gleichgiltig den Rücken zu. Dies Letztere ist auch mit Wille und Vorstellung der Fall, nur dass diesen auch die Organe fehlen, sich zu bemerken und von der Anwesenheit des anderen Notiz zu nehmen. Keines kann dazu kommen, auch nur eine Ahnung von der Existenz des anderen zu erlangen; sie müssten an einander ewig vorüberstreifen, ohne etwas davon zu bemerken.

Hartmann selbst sagt, dass das Logische seiner Natur nach dem Willen ebenso unzugänglich ist, wie dieser jenem (741). Wie soll nun bei solcher gegenseitiger Unzugänglichkeit jene Ineinssetzung beider Statt finden? Wie soll bei dem totalen Aussereinander beider Seiten das gegenseitige Sich-in-Existenz-Setzen vor sich gehen? Wie ist es möglich, dass ein jedes in das Wesen des anderen in radical umgestaltender Weise eingreift? Und eine radicale Umgestaltung ist es doch wohl, wenn der für sich unwirkliche, immer blos zur Existenz Anlauf nehmende Wille durch seine Verbindung mit der Vorstellung aufhört, blosse Potenz zu sein und in actuelles Sein tritt. Und eine nicht weniger wesentliche Umwandlung geht mit der Vorstellung vor, wenn sie mit dem Willen in Verbindung tritt. Früher gleichgiltig gegen die Existenz, dirigirt sie nun, nachdem sie sich mit dem Willen verbunden hat, diesen nach ihrem Gesetze und Inhalte; sie hat jetzt solch ein Interesse an Existenz und Nichtexistenz, dass sie, wie wir später sehen werden, um nur den Willen zur Nichtexistenz zu bringen, ihren Inhalt diesem Ziele gemäss umgestaltet, Kunstgriffe und Umwege ersinnt u. s. w.

Besonders deutlich wird der innige Connex beider, wenn wir erwägen, dass der nach erfüllter, wahrhafter Existenz schmachtende Wille dies sein ihm innewohnendes Sehnen und Ringen in seinem Gegentheile, der Vorstellung, befriedigt erhält. So wird der Wille wahrhaft er selbst erst in dem, womit er absolut keine Gemeinschaft und Berührung hat. Angesichts solcher herber Widersprüche kann es nicht Wunder nehmen, wenn z. B. Bahnsen von dieser Trennung des Willens und der Vorstellung Nichts wissen will, und jenem daher einen eigenthümlichen (nicht logischen) Inhalt gibt, wodurch dann

Hosted by Google

der Wille auf eigene Füsse gestellt ist und seine wahrhafte Existenz nicht mehr von Gnaden eines andern, diametral entgegengesetzten Princips zu erwarten braucht.

C. Kritik von Hartmann's Kosmogonie.

1. Hartmann fühlt offenbar die Schwierigkeit, die in der innigen Vermählung von Wille und Vorstellung liegt, weshalb er uns denn den ganzen Weg, der endlich zu dem Zustandekommen jener Einheit führt, mit anerkennenswerther Gewissenhaftigkeit beschreibt. Wir haben zwar gesehen, dass der Wille bei der absoluten Nacht seines Wirkens in keiner Weise das Logische finden und festhalten kann; dass, wenn die Vorstellung dem Willen selbst vor der Nase läge, er doch davon Nichts merken würde, weil zwischen beiden dasselbe Verhältniss bestehen muss wie zwischen unserer Raum- und Zeitwelt und einer metaphysisch anderen Welt von ganz anderen Anschauungsformen, von denen beiden, so sehr sie sich auch kreuzen würden, die eine die andere nimmermehr gewahr werden könnte. Dennoch wollen wir uns die Mühe nicht ersparen, unserem Philosophen bei seinem Versuche, das Unmögliche zu Stande zu bringen, Schritt für Schritt zu folgen. Die Sicherheit des durch die Betrachtung des allgemeinen begrifflichen Verhältnisses beider Weltfactoren gewonnenen Resultates wird sich bedeutend erhöhen, wenn nun auch die verschiedenen einzelnen Stationen, durch welche hindurch sich schliesslich jene unlösliche Einheit vollziehen soll, sich vor unseren Augen durch ihre inneren Widersprüche zersetzen werden.

Wir haben den Willen bisher immer als leeres, inhaltloses Streben betrachtet. Allein in seinem Uranfange ist er nicht einmal dies. Zunächst ist der Wille reine Potenz, der es noch frei steht, sich zum (leeren) Wollen oder zum Nichtwollen zu entscheiden; er ist das Wollen-könnende, womit, wenn der Name richtig sein soll, zugleich auch dies gesetzt ist, dass das Wollen-könnende, wenn es ihm beliebt, auch nichtwollen kann. Wäre der reinen Potenz diese Möglichkeit, unter Umständen auch nicht-wollend zu sein, durchaus abgeschnitten, so wäre sie nicht mehr ein Wollenkönnendes, sondern ein nicht Nichtwollenkönnendes, also ein Wollenmüssendes, und zwar

Hosted by Google

ein von Ewigkeit zu Ewigkeit unabänderlich Wollenmüssendes. Würde es ein solches Wollenmüssen geben, so müsste bis zum Jetzt eine Unendlichkeit des Willensprocesses verflossen sein; zugleich aber ist dieser unendliche Process durch das Jetzt abgegrenzt, fertig, wodurch der Widerspruch einer vollendeten, also endlichen Unendlichkeit zu Tage tritt. Der Weltprocess muss darum vor einer von jetzt ab gerechneten endlichen Zeit seinen Anfang genommen haben. Erst in diesem Anfangspunkt wurde der Wille wollend, vorher war er nicht-wollend. Das Wollende ist daher unter Umständen auch ein Nicht-wollendes, „womit sofort die Nothwendigkeit gesetzt ist, hinter dem actuellen Wollen ein Wollen- (und Nicht-wollen-) Könnendes, eine Potenz des Wollens, einen Willen zu supponiren (S. 771 f.). „Dieser wollen und nicht-wollen könnende Wille oder die Potenz, welche sich zum Sein bestimmen kann oder auch nicht, ist das absolut Freie.“ Die Potenz vor dem Actus ist „das von keinem Grunde mehr Bestimmte und Bestimmbare, jener Ungrund, der selbst erst der Urgrund von Allem ist.“ Diese absolute Freiheit ist „das Dümmste, was man sich nur denken kann, was ganz damit übereinstimmt, dass sie nur in dem Unlogischen denkbar ist“ (779 f.; vergl. Philos. Mon. IV, 5; S. 395).

Es ist nicht zu viel gesagt, wenn man behauptet, dass Einem vor solch einem Wesen die Gedanken still stehen müssen. Die Aufstellung eines solchen Princips ist eine Aufforderung an das Denken, nicht mehr zu denken, sich selbst zu suspendiren und Alles blind über sich ergehen zu lassen. Wir haben hier ein Sein vor uns, dem — nach Schellings Worten (II, 3, 251) — „der Verstand Nichts abgewinnen kann, das er nur ausspricht, indem er schweigt, und nur erkennt, indem er es nicht erkennen will.“ Es gehört in der That der Vorsatz, seinen Verstand zum Schweigen zu bringen, zu dem Entschlusse, solch ein Princip als Urgrund der Welt anzunehmen. Was nützt alles Nachdenken, warum jene reine Potenz sich, wie es factisch der Fall ist, zum Wollen entschieden hat? Die Laune eines absoluten Herrschers muss wenigstens psychologisch erklärt werden können. Die Entschlüsse der reinen, absolut unverantwortlichen Potenz spotten dagegen jeder Erklärung; sie erkennen auch nicht das Forum des wissenschaftlichen Verstandes an. Wenn wir indessen diesem Gebilde näher

Hosted by Google

treten, so wird sich uns seine bodenlose Nichtigkeit sofort enthüllen.

2. Selbst das allerschlechteste, verschwommenste Sein, das sich noch nicht entwickelt und gestaltet hat, kann mit Recht irgend eine Wesensbeschaffenheit sein Eigen nennen. Wenn es auch noch zu keiner scharfen, präcisen Bestimmtheit sich herausgestaltet hat, so ist es doch die Möglichkeit zu diesen oder jenen Bestimmtheiten; was aus ihm werden soll, muss, mag die Weichheit und Dehnbarkeit seines Wesens noch so gross sein, doch bereits keimartig in ihm schlummern, so dass es in den weiteren Entwickelungen nie zu einer wahrhaften (nicht blos scheinbaren) Verläugnung des anfänglichen Wesens kommen kann. Der reinen Potenz Hartmanns gebricht es selbst an diesem relativ unbestimmten Wesen; ihre Armuth hat nicht ihres Gleichen. Auch nicht die leiseste Andeutung auf die künftige Entwicklung liegt in jenem anfänglichen Willen; das, was aus ihm hervorgeht, ist durch Nichts weder in ihm noch ausserhalb seiner beschränkt und bestimmt; es fehlt ihm jedes Mass seiner selbst. Zwei Richtungen sind es, nach denen er sich entscheiden kann, entweder nach der Seite des Wollens, oder nach der des Nichtwollens. Doch ist dies nicht so zu nehmen, als ob dies zwei ihm immanente Möglichkeiten wären, von denen die eine sich je nach den Umständen entwickeln würde. Es gibt keine Bedingungen für das Einschlagen je eines der beiden Wege, es ist Nichts vorhanden, was der reinen Potenz das Uebergewicht nach der einen oder der andern Seite hin geben könnte; es ist daher kein bestimmtes Verhältniss, in dem beide Möglichkeiten zur reinen Willenspotenz stehen; sie haben mit der reinen Potenz im Grunde gar Nichts zu schaffen. Entscheidet sie sich zum Wollen, so ist dies ebensowenig eine Wesensäusserung, als wenn sie sich zum Nichtwollen hinwendet; denn dann hätte ihr Wesen vorwiegend nach der Seite der getroffenen Entscheidung hin gespannt sein müssen, was bei der absoluten Freiheit der Potenz nicht zulässig ist. Keine der beiden Entscheidungen gehört zur reinen Potenz; in keiner ist sie bei sich selbst, wie das Wesen in dem, wozu es sich entfaltet hat. In beiden Fällen ist, wie Schelling sagt (II, 3, 128), keine res naturae, sondern eine res facti vorhanden. Wir haben den ganzen Widersinn eines liberum arbitrium indifferentiae vor uns, der wie Hartmann selbst aus-

Hosted by Google

spricht, nicht dadurch überwunden wird, dass man dies liberum arbitrium in jenseitige, nebelhafte Regionen entrückt (Philos. Mon. IV, 5; S. 384). Wie der im strengen Sinn freie Wille der Indeterministen, so hat auch Hartmanns vorweltliche Willenspotenz dies zum Wesen, kein Wesen zu haben, denn es ist in der That das Nichts, aus dem die Entscheidungen beider entspringen. Beide sind reine Unwesen, die sich bald dieses, bald jenes Wesen geben, bald sich diese, bald jene Gestalt erschaffen können. Sie verfügen über sich selbst derart, dass sie sich zu dem machen, wozu es ihnen beliebt. Hartmanns Potenz ist solcherweise das Allerärmste und zugleich das Allerreichste; die höchste Ohnmacht und die stärkste Macht; jetzt eben war sie noch gar Nichts, und jetzt ist sie, ohne dass irgend eine Veranlassung dazu gekommen wäre, plötzlich unendlicher Durst nach Existenz.

Wenn sich die reine Potenz zum Wollen entschieden hat, so hat sie sich, nach Hartmann, ihrer selbst entäussert; „Das Wollen ist die ausser sich gerathene Potenz, welche ihre Freiheit, auch nicht-wollen zu können, verwirkt hat“ (779). Hartmann vergisst dabei, dass es der Ungrund ist, aus dem diese Selbstbestimmung zum Wollen erfolgt ist. Die Entscheidung, welche die reine Potenz über sich selbst getroffen hat, ist daher eine ganz grundlose Laune. Diese Entscheidung hat keinen festen Boden, auf dem sie sicher und unwankend dastände; sie ist auf das leere Nichts aufgebaut, und kann daher ebenso leicht und unvermuthet wieder in ihr eigenes Nichts zusammensinken. Würde die Potenz durch innere Nöthigung dahin getrieben werden, ins reale Sein hinauszutreten, so wäre eine Auswirkung des der Potenz eigenthümlichen Wesens vorhanden; die Potenz wäre damit ihrem immanenten Schicksal verfallen und hätte unwiderruflich die Freuden und Leiden, die Vergnügen und Lasten desselben auf sich genommen. Jener Ungrund hingegen ist, welche von beiden Entscheidungen er auch immer trifft, nirgends mit seinem Wesen und Interesse hineinverflochten. Ebenso wie wir den Ursprung unserer Existenz der launenhaften Gnade der Urpotenz verdanken, so liegt auch — müsste Hartmann weiter zugestehen — die Dauer und Erhaltung unserer Existenz in den Händen des reinen Zufalls, indem jeden Augenblick jene Gnade der Urpotenz rückgängig gemacht werden kann.

Hosted by Google

Mit der absoluten, grundlosen Freiheit des reinen Willens hat sich Hartmann insofern ein nicht genug zu schätzendes Verdienst erworben, als hiermit die letzte Consequenz aller jener philosophischen und theologischen Richtungen, die das Logische, das vernünftig Nothwendige nicht zum alleinigen Grund und Kerne der Welt erheben wollen, schmucklos und unverhüllt ausgesprochen erscheint. Ist das Sein als solches durch keinen Begriff zu erreichen, ist es einfache, absolute Position, deren Halt in nichts Logischem oder Ideellen liegt: welcher andern Macht kann es dann wohl seinen Ursprung verdanken, wenn nicht einer ganz gesetzlosen, grundlos, alogisch, blind wirkenden Macht, dem absolut freien Zufall? Bei solch einem Sein darf nach dem Grunde seines Vorhandenseins, nach dem Gesetze seines Ursprunges nicht gefragt werden; es könnte eben so gut nicht da sein, und nur der ganz unberechenbare Zufall ist es, wodurch es da ist. Und dieser Zufall muss einmal als solcher gesetzt worden sein, d. h. es muss ein Moment angenommen werden, in welchem eine grundlos und blind wirkende Macht sich plötzlich aus dem Zustande des Nichtseins in den des Seins erhoben hat. Materialisten wie Herbatianer müssten eigentlich zu dieser Consequenz kommen. Aber auch unter der schöpferisch freien göttlichen Thätigkeit der theistischen Philosophen verbirgt sich die absolut freie Macht des blinden Zufalls. Diese Blindheit des Zufalls klingt nun freilich wenig christlich, und muss darum durch allerhand religiöses Beiwerk vermummt werden. Wird einmal geleugnet, dass die Welt die logische Fortentwickelung Gottes selber sei, so bleibt nur übrig zu sagen, dass Nichts in Gottes Wesen auf die Welt hinweise, dass ihr Zusammenhang ein durchaus zufälliger ist, dass also die Schöpfung der Welt ein grund- und gesetzloser, blinder, alogischer Akt war. Nur theologische Querköpfigkeit kann meinen, durch allerhand religiös aussehende Motive, die Gott bei seiner Weltschöpfung untergeschoben werden, jenen finstern Abgrund in Gott zu überdecken. Entweder die Motive Gottes bei der Weltschöpfung werden ernst genommen: dann entstammen die Gründe zur Weltschöpfung dem eigenen Wesen Gottes, als dessen eigenste Auswirkung eben die Welt sich darstellt; Gottes Wesen müsste dann mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit seit je zur Welt hingedrängt haben, und mit einer freien Schöpfungsthat wäre es vorbei. Oder es wird mit der freien Schöpfung Ernst ge-

Hosted by Google

macht. Dann aber darf weder ein Warum noch ein Wozu das Bestimmende jenes Aktes gewesen sein; in Gottes Wesen gäbe es dann keine Spannung, keine Bewegung zu jenem Akte hin; dieser wäre vielmehr ein ganz grundloser, zweckloser, plötzlicher Abfall Gottes von sich selbst. An dem consequenten Hartmann können die theologischen Halbphilosophen sehen, wie die schöpferisch freie Herrlichkeit Gottes ohne theologischen Aufputz sich ausnimmt.

3. Ehe wir die weiteren Stadien der Entwicklung des Weltwillens verfolgen, bleibt noch übrig, das Argument, das Hartmann aus dem Widerspruche der vollendeten Unendlichkeit hernimmt, zu prüfen. Eine Potenz, die durch ihr eigenes Wesen ins zeitliche Sein hineingezwungen wird, müsste allerdings seit je, d. h. seit einer unendlichen Zeit, dem Sein verfallen sein; und es kommt, indem irgend ein Moment des Zeitverlaufes als Grenze festgehalten wird, dabei der Widerspruch der vollendeten Unendlichkeit heraus. Allein dieser Widerspruch ist ein denknothwendiger, ein Widerspruch, in den das begreifende Erfassen der Wirklichkeit unausweichlich hineingeräth, und der darum als real anzusehen ist. Die Zeit ist das schlechthin Fliessende; jede Grenze innerhalb der Zeit ist nur da, um sofort, schon indem sie Grenze ist, als solche aufgehoben zu werden. Man glaubt vielleicht dem ausweichen zu können, wenn man sagt, dass die Zeit aus einem Nacheinander von starren, gesonderten Punkten bestehe, und nur unsre subjective, verfälschende Auffassung diese starren Punkte in einander verschwimmen mache. Allein damit ist nicht geholfen, denn dann müsste doch in unserer Subjectivität, die doch auch etwas Reales ist, jenes Princip des Fliessens, der Continuität liegen, wodurch nur eine Verlegung, keineswegs eine Beseitigung der in der Continuität sich bergenden Schwierigkeiten erzielt wäre. Was ist nun mit der Continuität des Zeitverflusses gegeben? Jeder Punkt, jedes Jetzt im Zeitverlaufe ist nur insofern da, als es schon ins Anderssein, in ein weiteres Jetzt, also in ein relatives Nichtsein übergegangen ist, Das punktuelle Jetzt hat keinen Halt; es besteht im Vergehen, im Werden zu einem nächsten Jetzt; der Zeitpunkt kommt nie dazu zu sagen, dass er sich wirklich hat; indem er sich zu haben meint, hat er sich bereits an den nächsten Punkt entäussert und in diesem sich sein Grab gegeben. Und umgekehrt ist jeder Zeitpunkt

Hosted by Google

nur da, insofern ein früherer in ihm zu Grunde gegangen ist. Wie das Jetzt nur vorhanden ist als Schooss der Zukunft, so ist es andererseits nur als Resultat der Vergangenheit; nach vorn wie nach rückwärts ist es nicht sein Eigen. Das Jetzt ist eine absolute Spitze, die, sobald man sie halten will, sich verflacht und ins Breite ausdehnt, in diesem Verflachen sich aber immer wieder aufs Neue zuspitzt. Es liegt etwas Neckendes, Foppendes in der Zeit; das Jetzt, das doch das einzig Reale ist gegenüber der Vergangenheit, die nicht mehr ist, und der Zukunft, die noch nicht ist, entwischt uns, sobald wir es zu fassen meinen, unter den Händen. Wer sich in den Zeitbegriff vertieft, wird zu keinem anderen Resultate kommen.

Wie verträgt sich nun mit diesem Zeitbegriffe die Ansicht, dass sie vor einer endlichen, wenn auch noch so grossen Anzahl von Zeitmomenten, sich plötzlich aus dem Schoosse des Nichtzeitlichen erhoben habe? Der Anfangspunkt der Zeit müsste durch sich selbst bestehen, er wäre nicht durch das Zugrundegehen des früheren Zeitpunktes vorhanden, sondern nach rückwärts hin als etwas Fixes und Starres gesetzt. Nun aber zeigt sich die Zeit als das schlechthin Fliessende, das nur dadurch besteht, dass jedem ihrer Punkte nur als dem Grabe des Vorgängers die Geburtsstunde schlägt. Dieser unaufhaltsame Fluss fände sich aber in dem Anfangspunkte der Zeit verläugnet; das Jetzt des Anfangs wäre nicht Resultat der Vergangenheit, sondern stünde sozusagen auf eigenen Füssen. Wäre das Fliessen für die Zeit nebensächlich, so könnte man sich allenfalls denken, dass es erst später zur Zeit hinzukäme. Die Zeit ist aber weiter Nichts als reines, leeres Fliessen, und darum kann es nirgends in ihr, auch nicht an einem vermeintlichen Anfange, einen Punkt geben, der jenen Charakter verläugnete. Hätte sich aber wirklich solch ein Punkt plötzlich ins Sein erhoben, so könnte er, da er nach rückwärts auf keinen in ihm zu Nichte gewordenen Punkt hinweist und er sein Leben nicht durch den Tod eines früheren Jetzt empfangen hat, auch nicht nach vorwärts auf zukünftige Zeitpunkte hinweisen und so den Keim der Vernichtung in sich tragen. Nur was sein Dasein einzig und allein durch das Nichtsein eines Anderen hat, entbehrt derart jedes eigenen Haltes, dass es sofort selbst zu etwas Anderem umschlagen und sein Dasein an dasselbe abgeben muss. Das sofortige Zugrundegehen ist das ihm durch die Geburt verliehene

Hosted by Google

Schicksal. Und dieses Wiegengeschenk würde eben dem Anfangspunkte der Zeit fehlen. Absolut beziehungslos zur Vergangenheit, müsste er dies auch zur Zukunft sein; aus seiner Starrheit könnte sich nie ein einseitiger Fluss nach vorwärts entwickeln. Bei solch einem Anfange könnte es also nie zur Zeit kommen, sondern es bliebe für immer bei jenem starren, einsamen, einzigen Punkte.

Was würde es übrigens Hartmann helfen, wenn er die Zeit von diesem Widerspruche einer vollendeten Unendlichkeit gereinigt hätte? Ganz denselben Widerspruch weist der unendliche Raum auf. Durch welche Punkte auch immer ich mir eine Ebene durch den unendlichen Raum gelegt denke, in allen Fällen habe ich eine zweigetheilte Unendlichkeit, die eine Unendlichkeit von dieser Grenze nach rechts, die andere nach links gerechnet. Consequenter Weise müsste nun Hartmann diesen Widerspruch dadurch wegzuschaffen suchen, dass er sich den Raum allseitig begrenzt dächte. Es giebt aber wohl kaum einen mehr vernunftmörderischen Gedanken als ein allseits von etwas Nichträumlichem umgebener, im Nicht-Raum schwebender Raum. Bei der Zeit tritt der Widersinn eines absoluten Anfanges nur weniger hervor, weil Vergangenheit und Zukunft nicht, wie die drei Raumdimensionen, real vorhanden sind, sondern das Jetzt sich nach beiden Seiten in etwas Nichtseiendes ausdehnt. Sachlich aber ist der Widersinn beim Raume nicht grösser wie bei der Zeit.

4. Gehen wir nun mit Hartmann einen Schritt weiter, indem wir annehmen, der Wille habe, wie es das Factum der bestehenden Welt augenscheinlich lehrt, sich zum Wollen entschieden. Damit haben wir aber noch kein bestimmtes, erfülltes, gediegenes Wollen, sondern erst ein leeres Wollen, Das leere Wollen ist eine Mittelstufe zwischen dem Willen als reiner, absolut freier Potenz, und dem inhaltserfüllten Wollen. Es ist „insofern actuell, als es nach seiner Verwirklichung ringt, aber insofern ist es nicht actuell, als es durch sich selbst ohne Hinzutreten eines äussern Umstandes diese Verwirklichung nicht erringen kann“ (775). Die Erfüllung kann das leere Wollen nur an dem Logischen finden, denn es selbst ist nur Form und Nichts weiter. „Das Streben des leeren Wollens hat kein anderes Ziel, als das, sich selbst, sich als Form zu verwirklichen, seiner selbst habhaft zu werden, zum Sein,

Hosted by Google

oder was dasselbe ist, zum Wollen, d. h. zu sich selbst zu kommen“ (775).

Hartmann fühlt die Schwierigkeiten, die sich an diesem Punkte der Willensentwicklung erheben, und ist daher bemüht, uns in allen möglichen Wendungen und Bildern das Ringen des Willens nach Erfüllung nahe zu bringen und plausibel zu machen. Zunächst präsentirt sich uns das leere Wollen als ein „Wollen, sich selbst, sich als Form zu verwirklichen, oder zu sich selbst zu kommen.“ Als solches haben wir es bereits in dem Abschnitte A dieses Theiles betrachtet und seine Nichtigkeit und haltloses Zusammensinken hervorgehoben. Sehen wir von der innern Nichtigkeit und Existenzunfähigkeit des leeren Wollens ab, so ist dasselbe weiter ohne jeden Hinweis auf einen Inhalt, es ist die absolute Armuth. Daher kann der Inhalt auch nicht als ein Mangel, als ein Fehlendes gefühlt werden; damit ist aber jedes Streben nach Inhalt unmöglich gemacht. Dem leeren Wollen müsste es in seiner Leerheit so wohl sein, dass ein Hinauswollen aus derselben gar keinen Eingang bei ihm finden könnte. Schon bei Platon findet sich allenthalben der Gedanke, dass nur da Streben vorhanden sein kann, wo das zu Erstrebende weder ganz, noch auch gar nicht besessen wird, sondern wo ein Mittelzustand zwischen Besitzen und Nichtbesitzen stattfindet, und in Folge dessen das Gefühl des Mangels und die Sehnsucht, solchem Mangel abzuhelfen, eintritt. Der Eros, die Liebe zum Schönen, wird weder von der blossen Armuth, noch auch von dem Reichthum allein erzeugt. Nach dem tiefsinnig schönen Mythus der Diotima ist Eros das gemeinsame Kind der *Πενία* und des *Πόρος*, und sein Wesen ist ein wundersames Gemisch von Dürftigkeit und Fülle, von hässlichen und schönen Eigenschaften. Und ebenso ist das Streben nach Weisheit weder da heimisch, wo Nichts als Unwissenheit, noch auch da, wo blos die Weisheit herrscht; in beiden Fällen findet ein triebloses Sichgenügen statt. Sondern allein in denen, die zwar unwissend sind, doch so, dass nicht ihr ganzes Wesen von der Unwissenheit eingenommen wird, ihnen vielmehr ein Gefühl dieser Unwissenheit, also ein gewisses Hinaussein über dieselbe, innewohnt, schlägt die Liebe zur Weisheit ihre Stätte auf. Bei Hartmann aber soll das Schmachten nach inhaltlicher Erfüllung aus der absoluten Inhaltsarmuth des leeren Wollens hervorbrechen. Es fehlt, bei der totalen Trennung von

Hosted by Google

Wille und Vorstellung, jener Platonische Mittelzustand von Armuth und Reichthum, in dem allein das Gefühl des Mangels und die Sehnsucht nach Erfüllung erwachen kann.

Hartmann fühlt sehr wohl, dass mit dem leeren Wollen, das nur seiner selbst habhaft werden, zu sich selbst kommen will, Nichts anzufangen ist. Unversehens verwandelt er daher dies leere Wollen in ein Wollen, aus der Leerheit herauszukommen, in ein Schmachten und Ringen nach Erfüllung. Dass dieser Sprung etwas ganz Ungerechtfertigtes ist, haben wir soeben gesehen. Wäre nun aber auch das leere Wollen fähig zu streben, so könnte es doch nimmermehr das Logische zum Gegenstande seines Strebens machen, denn das Logische bildet für den alogischen Willen eine Welt, zu der es absolut keinen Zugang gibt. So wie die Attribute Spinozas so gut wie gar nicht für einander vorhanden sind, indem sich für das Attribut des Denkens das ganze Sein im Denken, für das Attribut der Ausdehnung in der Ausdehnung erschöpft und, dass eines dem anderen mangelt, sich für keine von beiden Seiten als Mangel darstellt: ebenso müssten die beiden Weltprincipien Hartmanns sich gegenseitig völlig unberührt stehen lassen, und ein jedes von ihnen sich so benehmen, als ob das andere gar nicht auf der Welt wäre. Zu einer Umarmung beider Principien könnte es nie nnd nimmer kommen. Wir brauchen uns auf die Unmöglichkeit ihres Zusammenkommens nicht weiter einzulassen, da dieser Punkt im Abschnitte B. für sich besonders erörtert wurde.

5. Wir wollen gleich hier auf einen Widerspruch bei Hartmann aufmerksam machen, der seinem später besonders zu betrachtenden Pessimismus den eigentlichen Grundpfeiler entzieht. Der nach erfüllter Existenz dürstende Wille könnte diesen Durst nicht haben, wenn er in der inhaltserfüllten Existenz nicht seine Befriedignng, seine Glückseligkeit fände. „Das Streben nach Glückseligkeit ist der tiefwurzelndste Trieb, das Wesen des Befriedigung suchenden Willens selbst.“ Die Glückseligkeit alterirt das Weltwesen im innersten Kern (740); Nichts geht direkter das Wesen des Unbewussten an als sie (626). Natürlich bleibt dabei die andere Seite des Weltwesens, die logische Idee, ganz ausser dem Spiele; nur der Weltwille ist mit dem Streben nach Glückseligkeit identisch. Bedenkt man nun, dass der Wille alogisch, ja nach seiner

Hosted by Google

Entscheidung zum Wollen, oder, was dasselbe ist, zum Streben nach Glückseligkeit, antilogisch ist, so muss man in der That glauben, dass es nicht mit rechten Dingen zugeht, wenn man bei Hartmann öfters die Versicherung liest, dass allein die Glückseligkeit Selbstzweck sei und einen absoluten Werth habe (740); dass in der Glückseligkeit der Massstab für die Begreiflichkeit und Vernünftigkeit aller anderen Zwecke liege (626); kurz, dass die Glückseligkeit, als absoluter Zweck, die positive Seite der logischen Idee bilde, und dass es folglich widersinnig wäre, die Glückseligkeit nicht zu bezwecken (782 f). Das Widervernünftige im Willen besteht ja gerade darin, dass er sich zum Schmachten nach Erfüllung, zum Glückseligkeitsstreben entscheidet; das Glückseligkeitsstreben ist die Geburtsstunde alles in der Welt existirenden Widervernünftigen und also das direkte Gegentheil der logischen Idee; und nun soll die Glückseligkeit auf einmal der Massstab aller Vernünftigkeit, ja das positiv Logische selbst sein. Setzen wir zuerst den Fall, dass dem Willen sein Streben nach Glückseligkeit gelingt. Die Vernunft müsste dann von jenem ersten Standpunkte aus die Welt mit all ihrem Glück zu vernichten suchen, wogegen sie von dem zweiten (inconsequenten) Standpunkte aus in dieser Welt ihr Ideal erreicht sehen müsste. Im anderen, factisch vorliegenden Falle freilich wird sich die Vernunft auf beiden widersprechenden Standpunkten gleich verhalten. Eine jammervolle Welt, in welcher das Glückseligkeitsstreben zu ewigem Mislingen verdammt ist, muss nicht nur, wie ganz selbstverständlich, von jener Vernunft, die alles Glückseligkeitsstreben verwirft, sondern auch von jener anderen, die in ihm das einzig Vernünftige sieht, und zwar in letzterem Falle aus dem Grunde verurtheilt werden, weil das Vernünftige in dem Streben nach Realisirung factisch in's Gegentheil umschlägt. Wenn also dieser Widerspruch für den Pessimismus Hartmanns keine Gefahr in sich birgt, so ist für ihn im Folgenden eine geradezu vernichtende Wirkung enthalten.

Wo Streben nach Glückseligkeit herrscht, da muss auch Bewusstsein zu finden sein; nur die aus irgend einem Zustande entspringende Unlust kann zu dem Streben, über diesen Zustand hinaus zu einem Lust und Glück erzeugenden zu gelangen, Anstoss geben. Es kann uns daher nicht überraschen, wenn Hartmann von seinem nach Erfüllung schmachtenden Welt-

Hosted by Google

willen sagt, dass in ihm die absolute Unseligkeit, Qual ohne Lust, selbst ohne Pause, herrsche (776). Allein überraschen muss es, unseren Philosophen bei der Begründung dieses ausserweltlichen Bewusstseins sich in ganz unbefangener Weise auf seine Cap. C. III vorgetragene Theorie der Bewusstseinsentstehung berufen zu hören. Hartmann spricht so, als ob aus dem dort aufgestellten allgemeinen Gesetz in unserem besonderen Falle die Entstehung des Bewusstseins wie selbstverständlich folge. Wir wollen in Kürze zeigen, wie die dort geforderten und die hier gegebenen Bedingungen gerade in dem, worauf es ankommt, von einander abweichen. Es ist hier noch nicht an der Zeit, uns auf eine Kritik seiner Bewusstseinsentstehungstheorie einzulassen; wir geben einfach die von Hartmann geforderten Bedingungen zur Entstehung des Bewusstseins in Kürze an. Zu diesen Bedingungen gehört zunächst die Losreissung der bis dahin mit dem Willen unzertrennlich verknüpften Vorstellung von dem Boden des Willens, die Emancipation der Vorstellung vom Willen. Das Zweite ist, dass der Wille über die plötzlich ohne sein Wollen entstandene, auf eigenen Füssen stehende Vorstellung in Stutzen und Staunen geräth und die gegen ihn opponirende Vorstellung zu vernichten sucht. Die dritte Bedingung ist, dass der gegen die rebellische Vorstellung opponirende Wille mit seiner Opposition nicht durchdringt, dass er zu schwach ist, um seine negirende Intention durchzusetzen (S. 404 ff.). Man sieht nun sofort, dass die Opposition der Vorstellung, die in allen drei Bedingungen ein wesentliches Moment bildet, in unserm Falle fehlt, denn für den unseligen ausserweltlichen Willen ist ja überhaupt noch keine Vorstellung vorhanden. Hartmann nimmt eine ganz ungerechtfertigte Verallgemeinerung des Cap. C. III abgeleiteten Gesetzes vor, indem dort gezeigt sein soll, dass jede Nichtbefriedigung eines Willens eo ipso Bewusstsein erzeuge (776). Dies passt nun natürlich auch auf den ausserweltlichen Willen, der im höchsten Masse unbefriedigt ist, indem er stets Anlauf nimmt, nie aber zum Sprunge kommt. Allerdings spricht Hartmann aus, „dass die Nichtbefriedigung des Willens immer bewusst werden muss“ (409). Allein dies ist nur ein Folgesatz aus dem durch die drei obigen Bedingungen bestimmten Gesetze, er kann also selbstverständlich nur unter der Voraussetzung einer gegenseitigen Opposition von Wille und Vorstellung

Hosted by Google

gelten. Und wirklich wird dies durch die unmittelbar folgenden Worte Hartmanns auf's Schlagendste bewiesen. „Der Wille kann nie seine eigene Nichtbefriedigung wollen, folglich muss ihm die Nichtbefriedigung von aussen aufgezwungen sein, folglich ist die Bedingung zur Entstehung des Bewusstseins, das Stutzen des Willens über etwas nicht von ihm Ausgehendes und doch real Existirendes und sich fühlbar Machendes, erfüllt.“ Bei dem ausserweltlichen Willen, der auch dann, wenn er die Idee an sich gerissen hat, nur darum, weil immer noch eine Unendlichkeit des Willens ohne Erfüllung mit Vorstellung bleibt (776), mit Unseligkeit erfüllt ist, fehlt das von aussen Opponirende, ihm von aussen sich Aufdrängende. Die Nichtbefriedigung liegt hier im eigenen Wesen des Willens, und es fällt so jede Beweiskraft des obigen Satzes für unsern Fall hinweg. Man muss nur die sorglose Naivetät bewundern, mit der sich Hartmann, bei einem für sein System so überaus wichtigen Punkte, auf ein Capitel beruft, in welchem augenscheinlich gar nichts Beweisendes für diesen Punkt enthalten ist. Die Unseligkeit des ausserweltlichen Willens ist es, behufs deren Wegschaffung die Idee dem Willen den Zwang auferlegt, sich zur Raum- und Zeitwelt zu entwickeln. Die ganze ungeheure, qualvolle Arbeit des Weltprocesses wäre überflüssig, wenn jene absolute Unseligkeit des ausserweltlichen Willens nicht vorhanden wäre. Hartmann hätte daher auf die Begründung derselben mehr Mühe verwenden sollen. Mit dem himmlisch seligen, darum aber entsetzlich schläfrigen Bewusstsein des theologischen Gottes ist es sicherlich schlimm bestellt; noch schlechter aber, dünkt uns, steht es mit dem höllisch stachelnden, absolut unseligen Bewusstsein eines Quasi-Gottes.

6. In welchem Zustande befindet sich nun die von dem hungrigen Willen an sich gerissene Idee? Sie ist weder wirkliches Sein, noch auch ist sie die Potenz des Seins (denn dann müsste sie von sich aus in's Sein übergehen und wäre Wille), noch auch schlechthin Nichts. Es bleibt Nichts übrig, als dass sie das rein Seiende ist, purus actus ohne vorhergegangene Potenz. Die Idee ist das strikte Gegentheil von allem wirklichen Sein und aller wirksamen Thätigkeit, sie ist das stille, gelassene, ganz in sich beschlossene, niemals von sich selbst aus sich herausgehende rein Seiende. Ihr Zustand ist der des latenten Seins. Während der Wille vor seiner Erhebung als reine

Hosted by Google

Potenz oder reines Vermögen bezeichnet wurde, ist die Idee vor ihrer Ueberführung in's Sein das Reich der reinen Möglichkeit. Vermögen wie Möglichkeit haben eine Beziehung auf etwas Zukünftiges; nur ist diese Beziehung bei „Vermögen" eine active, bei „Möglichkeit" eine passive (787).

Indem Hartmann der Idee, dem reinen „Was", den Zustand des reinen Seins zuschreibt, geht er selbst über die von ihm geforderte absolute Trennung zwischen dem „Was" und dem „Dass" hinaus. Ist das latente Sein auch noch so schwächlich und abgeblasst, so ist es doch immer ein Sein, und setzt darum eine Kraft voraus, die bei der absoluten Kraftlosigkeit der logischen Idee ein reines Wunder ist. Dem Zwange, womit das logisch Nothwendige auf sein Dasein hinweist, kann auch Hartmann nicht widerstehen; auch sein nacktes „Was" hat eine Art von Existenz und eine gewisse Kraft, sich in dieser zu erhalten.

Man könnte nun glauben, dass, nachdem der logische Inhalt eine Grundlage des Seins erhalten hat, er nun nach seinen logischen Triebfedern, deren Hartmann selbst zwei annimmt (den Satz vom Widerspruch, als formale — den absoluten Zweck der Glückseligkeit als materiale Triebfeder), in diesem Sein arbeiten und es so zur Weiterentwickelung treiben werde. Allein auch in Verbindung mit dem Zustande des reinen Seins fehlt es dem logischen Inhalt an aller Lebendigkeit und Bewegung. Wir haben eine blosse Scheinexistenz vor uns. Hier müssen wir auf den Abschnitt A. verweisen, wo gezeigt wurde, dass sich aus der Verbindung zweier Scheinexistenzen, wie Wille und Vorstellung sind, niemals wahrhafte Zeugungskraft entwickeln könne, die im Stande wäre, die Titanenarbeit des realen Weltprocesses in's Leben zu rufen.

Auch Schelling kennt das rein Seiende und bestimmt es ebenfalls als das Potenzlose, als purus actus. Ebenso wie bei Hartmann findet es sich auch hier gegenübergestellt dem Seinkönnenden, der potentia existendi, dem Willen, der noch ruht, der sich aber zum Wollen erheben, entzünden kann. Nur sind beide Principien bei Schelling noch nicht scharf geschieden; ein jedes trägt noch Bestimmungen des andern an sich und verwirrt sich so mit seinem Gegenüber. Das rein Seiende nennt er den völlig begierdelosen, den ganz gelassenen Willen (II, 3, 213), oder das rein und bloss, das gleichsam

Hosted by Google

willenlos Wollende (ibid. 219), oder den von sich weggehenden, nicht sich selbst wollenden Willen, den Willen, der sich seiner selbst nicht annimmt, der nicht das Seine sucht (ibid. 221). In allen diesen und vielen anderen Stellen wird das rein Seiende, das dem Willen entgegengesetzte Princip, selbst als Wille bezeichnet. Oft scheint es, als ob das rein Seiende ganz dasselbe wie die potentia existendi wäre; „das Seinkönnende ist nicht ein Theil von dem Ganzen, sondern es ist selbst das Ganze, und ebenso ist das rein Seiende nicht ein Theil von dem Ganzen, sondern selbst das Ganze“ (ibid. 222). Und ebenso verwirrt sich umgekehrt das Seinkönnende, die Willenspotenz, mit den Bestimmungen des rein Seienden. Aus dem, was sein und nicht sein kann, was also, wenn es sich in's Sein erhebt, dies nur aus Zufall thut, wird plötzlich ein Wille, dem es „natürlich ist, sich in das Sein zu bewegen“, der daher eigentlich von jeher in dasselbe übergegangen ist (ibid. 208 f); das Sein-Könnende (also auch Nichtsein-Könnende) erscheint auch als sein reines Gegentheil, als das Nicht-nichtsein-Könnende, das blindlings in's Sein Uebergehende (ibid. 225). Die potentia existendi hat hier also die strenge Nothwendigkeit des Seins, wie sie sich eigentlich nur auf der Seite des rein Seienden finden sollte. Keines der beiden Principien tritt, wie sich zeigt, bei Schelling rein hervor; das, was Schelling die natura anceps des Seinkönnenden nennt, ist im Grunde nur die Verworrenheit seiner eigenen Dialektik. Schelling sucht die Weltprincipien, die ἀρχαί alles Seins, begrifflich auseinander zu entwickeln. Allein da, wo begonnen wird mit dem Seinkönnenden, das ebensowohl sein als nicht sein kann, also mit dem ganz Zufälligen, wo folglich das Begrifflose an die Spitze gestellt wird, da gibt es keine Dialektik, als welche wesentlich mit Begriffen, mit dem logisch Nothwendigen operirt. Wenn sie aber dennoch geübt wird, dann kann sie nur zur Verwaschenheit der Begriffe führen. Hartmann hat die Willenspotenz als das Alogische, Begrifflose erkannt, und muss daher schon aus diesem Grunde jede Ableitung der Weltprincipien auseinander verwerfen. Eben darum stellen sich bei ihm beide Principien rein und unvermischt hervor; jedes von ihnen hat präcise, nur ihm allein eignende Bestimmungen. Das Gute, was diese scharfe Abgrenzung beider Principien mit sich führt, liegt vor Allem darin, dass das Widerspruchsvolle in dem Neben- und Miteinanderbe-

Hosted by Google

stehen der beiden Weltprincipien, und damit die Nothwendigkeit, diesen Dualismus zur Einheit aufzuheben, oder genauer, den Willen zum Momente des Logischen herabzusetzen, um so deutlicher in die Augen springt.

7. Wenn wir auch alle bisher betrachteten Schwierigkeiten übersehen wollten, so würde es doch bei der Umarmung beider Weltprincipien noch immer nicht glatt ablaufen. Zunächst haben wir festzuhalten, dass die logische Idee „ein ewiges Resultat ist, ein In-Eins-Sein aller sich gegenseitig bestimmenden Momente von Ewigkeit zu Ewigkeit“ (783). Die logische Idee ist also seit jeher fertig und durchaus unveränderlich. Natürlich muss es für den Inhalt der logischen Idee gleichgiltig sein, ob der Wille ihn an sich reisst oder nicht. Der in den Strudel des Weltprocesses hineingerissene Inhalt kann Nichts weiter als die raum-zeitliche Auseinanderzerrung jenes ewigen Resultats sein; womit eine blos formale, nicht inhaltliche Veränderung der logischen Idee gesetzt ist. Hartmann selbst spricht diese Consequenz mehrfach aus. „Die Hauptmomente einer eventuellen logischen Entwicklung“ sind als ewiges Verhältniss in der logischen Idee enthalten (Ges. philos. Abh. S. 29). „Im Reiche der reinen Möglichkeit sind alle Momente künftiger Entwickelung in ihrem ewigen Verhältnisse beisammen oder in einander“ (ibid. S. 28). Am Deutlichsten wird dies, wenn es heisst, dass die Entwickelungsformen der Welt für den möglichen Fall ihrer Geburt in der logischen Idee prädestinirt sind, nnd dass sie als blosse ideale Möglichkeiten genau in demselben ewigen Verhältnisse stehen, welches sich bei ihrem Heraustreten in's Sein an ihnen documentirt (S. 788). Der Wille lässt den idealen Inhalt ganz unberührt; er prägt ihm nur die Bedeutung der Realität auf, sonst aber lässt er ihn unverändert (800).

Insoweit wäre Alles in bester Uebereinstimmung. Allein der unselige Dualismus zwischen Wille und Idee, Alogischem und Logischem bringt auch in diesen Punkt Störung und Disharmonie. Indem der Wille durch seine Erhebung in's Sein der qualvollsten Unseligkeit verfallen ist, ist das schlechthin Vernunftwidrige als Grundstein der Welt gelegt. Gemäss dieser antilogischen Grundlage, auf der das Logische die Welt zu errichten hat, ergibt sich als Aufgabe für dasselbe die möglichst baldige Befreiung des Wollens von seiner Unseligkeit. Wie

Hosted by Google

diese Befreiung von Statten zu gehen hat, geht uns hier Nichts an; was wir betonen, ist, dass das Logische eine durch die Existenz des Antilogischen bedingte und bestimmte Aufgabe erhält. Wie soll die logische Idee in ihrem reinen Beisichsein auch nur im Entferntesten für diese Aufgabe vorbereitet sein? Wie soll sie, bei all ihrem Reichthume, von der Möglichkeit gerade dieser Aufgabe auch nur eine Ahnung bekommen haben? In seiner seligen Ruhe verkehrte das Logische nur mit sich selbst; alle Momente des Logischen müssen rein durch die Natur des Logischen bestimmt, geordnet und zusammengefasst sein. Wenn auch die logische Idee alle möglichen Vorstellungen enthält, so ist dieser scheinbar in's Unbegrenzte hinausschweifenden Möglichkeit doch durch den Charakter des Logischen selbst, den sie alle an sich tragen müssen, eine unüberschreitbare Grenze gezogen. Diese Grenze schliesst alle jene Vorstellungen aus, deren Möglichkeit vom Standpunkte des Logischen niemals vorauszusehen ist. Was sollte aber von diesem Standpunkte aus weniger vorauszusehen sein als jene Vorstellungen, die nur durch ein gegebenes antilogisches Princip Sinn und Berechtigung erlangen? Nach alledem kann die Hingebung der logischen Idee an den Willen keine einfache, den logischen Inhalt so, wie er ist, belassende Anwendung desselben auf den Willen sein. Vielmehr müsste eine totale Veränderung des Logischen, eine Anbequemung an den vom Antilogischen gestellten Zweck vor sich gehen. Wie wir aber wissen, widerspricht diese Revolutionirung des Logischen durch und durch seiner Natur, die in der Unveränderlichkeit, in der Ruhe eines seit ewig feststehenden Resultates besteht. Wie wenig sich Hartmann diese Schwierigkeiten zu vollständig klarem Bewusstsein gebracht hat, erhellt daraus, dass sich neben seinen oben angeführten Behauptungen, in denen die unveränderte Aufnahme des Logischen in den Willen ausgesprochen wird, auch solche finden, in denen von der Veränderung des Logischen bei seiner Berührung mit dem Willen die Rede ist. So wenn es (S. 783) heisst, dass erst die angewandte Weltlogik, nämlich die Anwendung auf das vorgefundene Antilogische, die Idee mit dem Inhalt des Zweckes, und damit implicite zugleich mit dem ganzen idealen Apparate der Mittel zu diesem Zwecke, erfülle.

Es fragt sich nun weiter: wie denkt es sich unser Philosoph

Hosted by Google

als möglich, dass das Logische von seinem Feinde, dem Antilogischen, Kunde erhalte, sich hierauf in passender Weise gegen ihn rüste und nun den Kampf auf Tod und Leben mit ihm aufnehme? Hartmann antwortet, das Motiv zu solchem Vorgehen des Logischen sei durchaus logischer Natur. „Die Anschauung einer solchen Unvernunft oder vielmehr Vernunftwidrigkeit“ (wie sie das Wollen aufweist, das zu seiner Qual wüthet und die Zähne in sein eigen Fleisch schlägt) „muss die Vernunft zur logischen Reaction bringen“ („Schelling's positive Philosophie“ S. 58). Diese logische Reaction ist aber nach unseren früheren Ausführungen ganz unmöglich. Mag noch so viel Vernunftwidriges vorhanden sein: das Logische muss ganz unberührt davon bleiben. Das Antilogische schiesst gleichsam immer an dem Logischen vorbei; etwas metaphysisch so durch und durch Anderes kann das Logische nimmermehr tangiren, trotz aller hinterher aufgepfropften „substantiellen Identität.“ Dem Logischen ist ein für alle Mal seine ungestörte Ruhe gesichert; vernunftwidrige Gebiete zu erobern und sich unterthänig zu machen, kann ihm nie einfallen. Ein andermal meint Hartmann, dass es das vorweltliche Bewusstsein der absoluten Unseligkeit sei, wodurch die unbewusste Idee von dem Zustande, den sie negiren soll, nach welchem sich also ihr ganzes Benehmen zu richten hat, unmittelbar Kunde erhält (S. 785 f). Allein giebt man selbst dies vorweltliche Bewusstsein zu, so gehört es doch einzig dem Willen an. Insofern der Wille nicht mit Vorstellungsinhalt erfüllt ist, ist er mit dem Bewusstsein der Unseligkeit geschlagen. Die Vorstellung kann also nie und nimmer an jenem Bewusstsein participiren und sich ihm angemessen organisiren.

Auf allen Stationen der Hartmann'schen Kosmogonie erheben sich, wie wir sehen, Widersprüche, und zwar solche, die nicht etwa durch die Anlegung eines fremden Massstabs sich ergeben, sondern die aus Hartmann's eigenen Voraussetzungen entspringen. Und alle diese Widersprüche stammen daher, dass Hartmann aus übergrossem Respekt vor der Realität als solcher, vor der nackten, leeren Existenz, ein eigenes Existenzialprincip erschuf und es dem nun ganz kraft- und marklos gewordenen Logischen gegenüberstellte. Dieser Dualismus machte jede der beiden Seiten in sich nichtig und widerspruchsvoll; er liess die beiden Weltprincipien zu keiner Vereinigung, zu keiner gemein-

Hosted by Google

samen Weltarbeit kommen, und aus eben dieser dualistischen Abtrennung des Bewegungsprincips (der Hegel'schen Negativität) vom Logischen und aus seiner Verselbständigung in dem alogischen Willen stammte die völlige Lahmheit dieses Bewegungsprincips, sein Unvermögen, vom Flecke zu kommen und sich zu entwickeln. Wir haben nun noch zu zeigen, wie der Hartmannsche Dualismus, wegen seiner Undurchführbarkeit, in sich selbst den Keim seiner Aufhebung zu wahrhaftem Monismus trägt; wie die Rolle, die der Wille bei Hartmann spielt, von selbst dahin drängt, ihn zum formalen Moment des Logischen selbst herabzusetzen und so dem Logischen jene Stellung zu geben, die es im Hegel'schen Panlogismus einnimmt.

D. Die dialektische Aufhebung des Hartmann'schen Dualismus zum monistischen Panlogismus.

1. Während bei Hartmann Wille und Vorstellung einander coordinirt sind, sich gegenseitig stützen und tragen, ist bei Schopenhauer der Wille absoluter Alleinherrscher, dem der Intellect schlechthin untergeordnet ist. So gross und fundamental auch der Unterschied zwischen Wollen und Erkennen ist, so ist doch der Wille das Substrat beider; der Intellect ist als das Werk des Willens anzusehen und, wenn auch auf einem Umwege, auf den Willen zurückzuführen (Welt a. W. u. V. II, 293). Bei dieser untergeordneten Stellung der Vorstellung geschieht es aber Schopenhauer doch, dass er unwillkürlich ihre leitende, beherrschende, souveräne Stellung zum Ausdrucke bringt. Da es uns darauf ankommt, zu zeigen, wie das Coordinationsverhältniss von Wille und Vorstellung bei Hartmann den Keim seiner Unwahrheit in sich selbst trägt und im Grunde genommen auf die Subordination des Willens, auf seine Aufhebung in die Vorstellung hindrängt, so wird es von Interesse sein, darzuthun, wie sich bei der Schopenhauer'schen Degradirung der Vorstellung und ihrer vollständigen Auslieferung an den Willen dennoch das Verhältniss öfters umkehrt und der Wille als Sclave der Vorstellung erscheint.

Wie das Logische bei Hartmann, so ist bei Schopenhauer der Intellect oder das Subject des Erkennens, für sich

Hosted by Google

und als solches, ohne Interesse an etwas; ihm ist das Sein oder Nichtsein jedes Dinges, ja sogar seiner selbst, gleichgiltig (ibid. II, 570). Der Intellect ist „der vis inertiae unterworfen, mithin erst thätig, wenn er getrieben wird von einem Andern, vom Willen, der ihn beherrscht, lenkt, zur Anstrengung aufmuntert, kurz, ihm die Thätigkeit verleiht, die ihm ursprünglich nicht einwohnt“ (ibid. II, 239). Die Ideenassociation käme ohne den Willen gar nicht zu Stande; der Wille ist es, der, „dem Interesse, d. h. den individuellen Zwecken der Person gemäss, den Intellect antreibt, zu seinen gegenwärtigen Vorstellungen die mit ihnen logisch oder analogisch oder durch räumliche oder zeitliche Nachbarschaft verschwisterten herbeizuschaffen“ („Vierfache Wurzel,“ § 44). In allen diesen Stellen ist die Unterordnung des Intellects unter den Willen consequent festgehalten. Dagegen ergiebt sich von einer anderen Seite her die ganz umgekehrte Consequenz. Der Wille als blind strebende Kraft ist „an sich selbst ein so wilder, ungestümer Drang, wie die Kraft, die im herabstürzenden Wasserfall erscheint.“ In seinem ursprünglichen Zustande ist er „der Uhr zu vergleichen, welche, nach Wegnahme einer gewissen Schraube, unaufhaltsam abschnurrt.“ Dieser ungestüme Wille bedarf daher eines Zügels der ihn mittels Bildung, Belehrung, Ermahnung u. s. w. lenkt. Dieser Zügel für das unbändige Willensross ist der menschliche Intellect (II, 238 f). So hat also hier der Intellect plötzlich seine passive, träge Rolle aufgegeben und ist zum Lenker und Beherrscher des Willens, seines früheren stimulus, geworden. — Dem puren Willen, wie er in der Muskelfaser sich objectivirt, sind alle Richtungen gleichgiltig; er „bestimmt sich nach keiner, sondern verhält sich wie ein Körper, der nach allen Richtungen gleichmässig gezogen wird; er ruht.“ Erst durch das Hinzutreten der Nerventhätigkeit, die nichts Anderes ist als die objectiv angeschaute Thätigkeit des Intellects, erhält der Wille eine bestimmte Richtung und liefert jetzt die Bewegungen (II, 285). Der Intellect also, der sonst als durchaus theilnahmslos und gegen alles Sein oder Nichtsein gleichgiltig dargestellt wird, bringt hier auf einmal dem Willen ein Interesse für gewisse Richtungen bei. Diese Rolle des Bändigers und Lenkers verträgt sich nun schlechterdings nicht mit seiner secundären Natur. Das Princip des Erkennens und Vorstellens wird zum Mindesten einen gleichen Rang mit dem

Hosted by Google

Willen einnehmen müssen. Diese Ebenbürtigkeit mit dem Wollen wurde dem Vorstellen von Hartmann zugestanden. Allein auch diese Ebenbürtigkeit, diese Coordination beider ist unhaltbar. Dies haben wir bis jetzt sattsam gesehen, und haben nur noch zu zeigen, wie die von Hartmann behauptete Coordination von Wille und Vorstellung eigentlich keine ist, wie im Gegentheil sich unter dieser Coordination ein Verhältniss verbirgt, wonach der Wille das treibende Moment der Vorstellung selbst, das Formelle am Logischen, seine Triebkraft, also selbst etwas Logisches ist.

2. Gesetz, Ziel, Inhalt — alle diese Begriffe finden auf den Willen keine Anwendung. Wenn der Wille, den kleinen Finger zu bewegen, vorhanden ist, so ist es die Vorstellung von der Bewegung des kleinen Fingers, die dem Willen diese Bestimmtheit und dieses Ziel giebt. Der Wille als solcher würde ins Blaue hineinschiessen; dass die geeignete Nervenendigung im Gehirn in Erregung gesetzt wird, dass weiterhin alle jene Nervenbahnen gewählt werden, die schliesslich in jenem Muskel endigen, der die gewollte Bewegung auszuführen im Stande ist: alles dies ist das Geschäft der Vorstellung. Der Wille hat weiter Nichts zu thun als blindlings zu gehorchen. Es kommt nur darauf an, dass der Wille die logische Idee an sich reisst; ist dies einmal geschehen, so „bestimmt die Idee sich selbst und entwickelt sich kraft ihres logischen formalen Momentes“ (S. 788); und der Wille ist schlechthin gezwungen, dieser logischen Entwicklung Folge zu leisten. Die Idee, einmal Inhalt des Willens geworden, bestimmt souverän das Was und Wie der Welt (Ges. philos. Abh. 31). So ist die logische Idee das Gesetz des Willens; sie ist das im innersten Willenskerne wirkende, dirigirende Princip, welchem der Wille nichts Selbständiges, Eigenthümliches entgegenzusetzen hat, dem er ganz zum Eigen gegeben ist. Der Wille ist Nichts weiter als das unbegründeter Weise selbständig gemachte treibende Princip des Logischen selbst; diese seine Selbständigkeit ist ein dunkler, entbehrlicher Hintergrund. Für sich kann der Wille seine Rolle, Bewegungsprincip zu sein, nicht geltend machen; wo er seine Existenz setzende, bewegende Thätigkeit zur Ausführung bringt, da geschieht es im strengen Dienste der logischen Idee. Warum also die Idee leblos machen, und diese ihre eigene Lebendigkeit zu einem selbständigen Wesen umschaffen, das doch

Hosted by Google

wieder das Geborgte seiner Selbständigkeit dadurch bezeugt, dass es, ausser seiner Vereinigung mit der Idee, ein blosses Scheinwesen ist?

Hartmann nennt die Vorstellung den Sclaven des Willens (405). Dies ist sie insofern, als sie sich gegen ihre Realisirung von Seiten des Willens nicht wehren kann. Allein damit wird ihr ja nichts Fremdes aufgezwungen. Was der Wille an der Vorstellung thut, ist weiter Nichts als der schlagende Beweis für die unbedingte Nothwendigkeit ihres Inhalts; das In-Existenz-Setzen der Vorstellung ist — wahrhaft gefasst — der eigene Befehl ihres Inhalts. — Das, was als Ziel der Vorstellung immanent ist, wird vom Willen als Ziel auch wirklich gesetzt; das innere Sehnen des Logischen wird also vom Willen befriedigt. Der Wille vollendet auf diese Weise die eigene Natur des Logischen; er ist der innere Trieb des Logischen selbst, nicht aber der gewaltthätige auswärtige Beherrscher desselben, wie Hartmann meint, wenn er die Vorstellung den Sclaven des Willens nennt.

3. Die Inconsequenzen Schopenhauers in dem Verhältniss von Wille und Intellect waren — wie wir gezeigt — zu grell, als dass Hartmann bei demselben hätte stehen bleiben können. Er nahm daher dem Intellect das Willensjoch ab, ohne ihn jedoch zum Primären, zum Erzeuger des Willens zu erheben; er begnügte sich vielmehr, ihn zur unbewussten Idee zu erweitern und an die Seite des Willens zu stellen, so dass keinem der beiden Principien die Urheberschaft in Bezug auf das andere zukommt. Allein wie so oft, so zeigt sich auch hier diese Vermittlung, die keiner von beiden Seiten den Vorzug geben, keine als die übergreifende gelten lassen will, lahm und unhaltbar. — Hartmann hat auf eine, wie wir glauben, treffliche Weise gezeigt, wie widerspruchsvoll und verworren die materialistische Zusammenstellung von Kraft und Stoff ist. Dieses Verhältniss hat manches Aehnliche mit dem von Wille und Vorstellung. Die Kraft soll Nichts ohne den Stoff, der Stoff Nichts ohne die Kraft sein; und wiewohl jedes von beiden für sich etwas durchaus Unreales und Nichtiges ist, soll doch ihre gegenseitige Durchdringung die allerderbste Realität darstellen. Und weiter sind auch hier die sich gegenseitig tragenden und stützenden Factoren, Kraft und Stoff, von durchaus heterogener Beschaffenheit, so dass gar nicht abzusehen ist, wie sie sich

Hosted by Google

treffen und berühren, geschweige denn so innig verschmelzen können. Von diesem Verhältnisse nun, das, wie der erste Blick gezeigt, in ganz wesentlichen Punkten an denselben Gebrechen leidet wie das von Wille und Vorstellung, hat Hartmann die Unhaltbarkeit glänzend dargethan und gezeigt, wie überflüssig so etwas wie Stoff sei; wie die Kraft, richtig gefasst, auch das leiste, was man dem Stoffe aufbürdet, wie der Stoff unter der Hand in die Kraft zerfliesse und in ihr aufgehe (484). Solch ein Gespenst wie der Stoff ist nun auch der verselbständigte leere Wille. Wenn Hartmann den Stoff ein leeres Wort, ein Wort ohne Begriff nennt (478), so ist dies erst recht der Wille. Alles, was Hartmann zu seiner Definition beibringt, fällt, wie wir gezeigt, als nichtig und haltlos in sich zusammen. Bei dieser Auflösung des Willens geht aber das Willensmoment mit Nichten verloren; in der an Stelle der entnervten Hartmann-schen Vorstellung getretenen lebendigen, sich selbst bewegenden logischen Idee ist es vollauf enthalten. Was zu Grunde gegangen ist, ist einzig das selbständig sein sollende Unwesen eines inhaltlosen, in's Blaue losfahrenden Willens, der als Weltverpfuscher sein finsteres Handwerk treibt.

E. Hartmann's „identische Substanz" (absoluter Geist).

Schon mehrmals erwähnten wir, dass Hartmann, nachdem er durch die totale, berührungslose Entgegensetzung der beiden Weltprincipien jede Einheit beider unmöglich gemacht hat, mit dem Geständnisse anrückt, dass die wesentliche oder substantielle Identität von Wille und Vorstellung ein unerlässliches, unabweisliches Bedürfniss sei (793). Hartmann ist es mit diesem Bedürfnisse nach strengem Monismus vollkommener Ernst. Er weiss, dass das All-Eine den Kern aller grossen Philosophien gebildet hat, und von seinem Hauptwerke stellt er in Aussicht, dass Alles nach dem Einen drängt und hinzieht, dass in jedem neuen Kapitel ein Stück mehr von der Welt um diesen Kern herum krystallisire, bis er, zur All-Einheit erwachsen, das Weltall umfasst (S. 3). In allen genialen philosophischen oder religiösen Systemen ersten Ranges begegnet ihm das Streben nach Monismus, und jene Philosophen, die in einem äusserlichen Dualismus oder noch grösserer Zersplitterung Be-

Hosted by Google

friedigung finden, gelten ihm nur als Sterne zweiten und dritten Ranges. Für den mystisch Erregbaren, meint er, giebt es gar keine näher liegende Conception als die, die Welt als einheitliches Wesen aufzufassen, sich als Theil dieses Wesens zu fühlen, aber als Theil, in dem zugleich das Ganze wohnt (528). Mit Schelling nennt er das Gefühl des Monismus das wahre Urgefühl der Menschheit; von den ersten indischen Ueberlieferungen bis auf die neueste Zeit zieht es sich wie ein rother Faden durch Religion und Philosophie. Und nahe glaubt er die Zeit, wo das Christenthum monistisch werden oder untergehen muss (529).

Hartmann hätte nun auch sein unabweisliches subjectives Bedürfniss zum Bedürfnisse eines jeden der beiden Weltprincipien machen und ihnen ein wesentliches Verlangen nach einander einpflanzen sollen. Allein wenn wir den Charakter der beiden betrachten, so entdeckt sich uns nirgends in ihnen ein Anhaltspunkt für ihren Einheitsdrang im Sinne Hartmanns. Wohl haben wir gesehen, dass der Wille bei Hartmann dahin tendirt, in die Vorstellung aufgehoben zu werden. Auf diesem Wege käme allerdings ein Monismus zu Stande; allein dieser Monismus wäre zugleich der Umsturz der Grundpfeiler des Hartmann'schen Systems. Sollen dagegen Wille und Vorstellung in jener Nebeneinanderstellung bleiben, die sie bei Hartmann einnehmen, so ist die Erklärung ihrer substantiellen Identität Nichts als ein Machtspruch. Ein Machtspruch allerdings, der für ein tiefbegründetes, wahrheithaltiges Bedürfniss Zeugniss ablegt. Die wissenschaftliche Befriedigung dieses Bedürfnisses hat sich leider Hartmann durch die vorausgehenden wissenschaftlichen Mängel selbst unmöglich gemacht; es kommt daher wenigstens in Gestalt eines Machtspruches zum Ausdrucke.

Hartmann sagt: „Wenn auch die Zustände des Seinkönnens und rein-Seins verschieden sind, so hindert dies doch nicht, das Wesentliche oder Substantielle beider Principien, das, was sein kann, und das, was rein ist, als Ein und dasselbe zu setzen“ (793). Dieser Behauptung gebricht jeder in der Sache liegende Anhaltspunkt. Nachdem die Functionen des Seinkönnens und rein-Seins als so entgegengesetzt wie möglich geschildert wurden, sollen auf einmal beide in absolut gar Nichts übereinstimmende Functionen von demselben Functionirenden,

Hosted by Google

von einer einzigen Substanz ausgehen. Freilich wenn man unseren Philosophen fragt, wie denn diese identische Substanz, dieser „absolute Geist“ aussehe, so weiss er schlechterdings Nichts anzugeben. „Dass ein Subsistirendes, ein Letztes ist, an dem Alles hängt,“ erklärt er vielmehr „für so bodenlos wunderbar, so schlechthin unlogisch und sinnlos, dass der arme, kleine Mensch, nachdem er dies letzte aller Probleme einmal begriffen hat, und eine Zeit lang mit den Armen seiner Vernunft an den Gittern dieses Kerkers des Nichtnichtseins ohnmächtig gerüttelt hat, zunächst vollständig aufhört, sich noch über die Einzelheiten dieser Welteinrichtung zu wundern“ (796). Es ist allerdings eine ganz ungeheure Zumuthung an das Denken, ein Wesen zu begreifen, das sich ebensosehr in absoluter Weisheit, wie in absoluter Widersinnigkeit offenbart. Schon das Alogische ist für das Denken unfassbar; vollends aber die substantielle Vereinigung des Alogischen mit dem Logischen — ein Problem, das als vernunftmörderisch bezeichnet werden muss. Noch eher aber könnte man wahnsinnig werden, wenn man die Leistungen dieser Hartmann'schen Substanz betrachtet. Ueberschauen wir sie kurz im Gegensatze zu denen der Spinozischen Substanz, mit welcher Hartmann die seinige vergleicht (795). Bei Spinoza sind die Attribute, Denken und Ausdehnung, für einander gerade so unzugänglich wie Wille und Vorstellung bei Hartmann. Jene laufen aber in allen ihren Modificationen ruhig, ohne sich um einander zu kümmern, neben einander her; und nur ihr Parallelismus, die durchgängige Correspondenz in den Modireihen der beiden Attribute ist es, worin sich die Einheit der Substanz offenbart. Ganz anders bei Hartmann. Durch das Auseinandergehen der Substanz in die Attribute des alogischen Willens und der logischen Idee ist eine derartige Selbstentzweiung der einheitlichen Substanz eingetreten, dass sich in der Zerspaltung das unverlorene Streben zur Einheit in heftigster, tumultuirendster Weise geltend macht. Der Wille ringt darnach, mit seinen ehernen Armen die wehrlose Idee an sich zu reissen. Logisches und Unlogisches aber können, wenn sie vereinigt werden, nichts Anders als sich bekämpfen; ihre innige Umarmung ist zugleich ein Kampf auf Tod und Leben. Durch diesen Kampf wird aber nicht, wie man hoffen könnte, ein neues höheres Resultat erreicht, um dessen Preis jene Selbstentzweiung der

Hosted by Google

Substanz unternommen worden wäre. Das Ziel dieses Kampfes ist vielmehr die Bezwingung des Willens durch die Idee, seine Zurückwerfung in den Zustand der reinen Potenz, also des relativen Nichts, und damit zugleich das Zurücktreten der Idee in den Zustand des rein-Seins, also ebenfalls des relativen Nichts. Es ist keine fruchtbringende, sondern eine selbstmörderische Dialektik; die Substanz stürzt sich in innern Kampf, um aus diesem Kampfe in denselben Zustand, den sie schon vor dem Kampfe hatte, zurückzukehren. Aber auch in dieser Rückkehr in den Zustand des relativen Nichts liegt keine Garantie des Bestandes. Hat sich einmal die Substanz von der sich selbst auferlegten Qual glücklich erlöst, so ist dennoch die Möglichkeit, dass sie sich von Neuem in Qual und Streit stürze, gerade so gross wie vor dem ersten Kampfe. „Im Unbewussten giebt es nämlich weder eine Erfahrung, noch eine Erinnerung; es kann durch den einmal zurückgelegten Weltprocess nicht alterirt sein; es kann weder etwas erhalten haben, was es vorher nicht besass, noch etwas früher Besessenes eingebüsst haben; es kann weder durch die Erinnerung an den Reichthum des überstandenen Processes seine frühere vorweltliche Leere erfüllt haben, noch durch die an demselben gemachte Erfahrung sich eine Lehre nehmen, um sich hinfort vor der Wiederholung seines früheren faux pas zu hüten; mit einem Worte: es befindet sich in keiner Beziehung anders, als vor dem ersten Beginne jenes Processes“ (779). Derselbe selbstmörderische Weltprocess kann sich daher beliebig oft bereits abgespielt haben und noch fernerhin abspielen. Die Selbstentzweiung der Substanz hat also nicht nur keinen positiven Nutzen, sondern nicht einmal den negativen, dass, nach der Selbstvernichtung des Weltprocesses, seine Wiederholung von nun an unmöglich ist. Bahnsen, der das Weltwesen, ebenfalls ohne jede Aussicht auf Erlösung, sich selbst zerfleischen lässt, hat doch wenigstens soviel Respekt vor der Vernunft, dass er ihr bei solch einem widersinnigen Weltprocesse keine entscheidende Rolle zuertheilt, sondern sie in die Köpfe der denkenden Wesen verweist. Hartmann hingegen beschenkt, wie zum Hohne, seine erschreckend wahnsinnige Substanz mit dem Attribute der Vernunft, und lässt diese bei dem sich beliebig oft erneuernden blutigen und doch jedes Nutzens baaren Weltspektakel in tief eingreifender Weise mitspielen. Wir glauben gezeigt zu haben, dass Jeder, der

Hosted by Google

diese Leistungen der Hartmann'schen Substanz überschaut und der innersten Ueberzeugung ist, in einer von ihr geschaffenen Welt zu leben, froh sein kann, wenn ihm seine Vernunft darüber nicht aus den Fugen gegangen ist.

Doch wir haben mit dieser Abschweifung unserer Kritik weit vorgegriffen. Unsere kritischen Untersuchungen stehen erst gerade vor dem Eintritte in die Erscheinungswelt, den eigentlichen Schauplatz der Kämpfe und Leiden der in sich selbst entzweiten Substanz. Wiewohl die einheitliche Substanz nur ganz äusserlich und ohne Berechtigung der grossartigen Welt-Pyramide Hartmanns als Gipfel aufgesetzt wurde, so nehmen wir dennoch die All-Einheit des Unbewussten als erwiesen an. Denn das Verhältniss des Unbewussten zur Erscheinungswelt, das den Gegenstand der kritischen Untersuchungen des nächsten Capitels bildet, wird von Hartmann immer unter der Voraussetzung der All-Einheit des Unbewussten erörtert.

Hosted by Google

III. Capitel.

Kritik des Verhältnisses des All-Einen Unbewussten zur Raum- und Zeitwelt bei Hartmann.

A. Wesen und Erscheinung bei Hartmann.

1. Unter den Philosophen, welche den Durchbruch des Begriffs des Unbewussten vorbereiten, liessen wir Schopenhauer ungenannt, wiewohl sein „Wille," wie unsere weiteren Untersuchungen zeigten, allerdings ohne Schopenhauers Wissen, den ganzen Reichthum der unbewusst logischen Idee in sich birgt. Wir unterliessen ihn dort zu nennen, weil wir sein Verhältniss zu Hartmann einer speciellen Betrachtung unterwerfen und uns Wiederholungen ersparen wollten. Es ist Hartmanns Verdienst, diese im blinden Weltwillen heimlich wirkende Idee ans Tageslicht gezogen und in ihr Hegel's unbewusste absolute Idee erkannt zu haben. Unter diese beiden Mächte vertheilte Hartmann die Welt; dem vernünftigen Unbewussten ist ein unvernünftiges Unbewusstes, der blinde Wille, beigesellt. Wir haben gesehen, wie diese Verbindung des Schopenhauerschen Willens mit Hegel's unbewusst Logischem sich an allen Punkten als widerspruchsvoll erweist und darauf hindrängt, das unbewusst Logische als alleiniges Weltprincip anzuerkennen.

Wir wenden uns nun zur Untersuchung des Verhältnisses, in welchem bei Hartmann die unbewusste Idee zur raum-zeitlichen Erscheinungswelt, also das Allgemeine zum Individuellen steht. Es ist, wie man sieht, das Individuationsproblem, was uns beschäftigen wird. Es wird sich hierbei wesentlich um das Verhältniss der Kategorien des Wesens und der Erscheinung

Hosted by Google

oder, was hier zusammenfällt, des Allgemeinen und Einzelnen handeln. So leer und trocken auch die Kategorien der Allgemeinheit und Einzelheit klingen mögen, so sind sie es doch, deren mannigfache, bald mehr nach der einen, bald mehr nach der andern Seite hin accentuirte Verschlingung den Erscheinungen des geistigen Lebens ihr eigenthümlichstes Gepräge aufdrückt. Es kommt ein Weltgegensatz in ihnen zum Ausdruck, ein Gegensatz, um den sich mehr oder minder alle geistigen Schlachten der Menschheit drehen. Wer den innersten Quellpunkt irgend einer Geistesströmung angeben will, wird mit seinem Secirmesser die eigenthümliche Verknüpfung und gegenseitige Geltung dieser beiden Kategorien bloslegen müssen. Er wird es nicht umgehen können, klar zu legen, inwieweit Allgemeines und Einzelnes einander gegensätzlich gegenüberstehen oder zur Einheit verknüpft sind, ob dieser oder jener Seite wahrhaftere Realität vor der andern zukommt, ob nicht gar die eine Seite zur absoluten Geltung erhoben, die andere zum wesenlosen Schein verflüchtigt ist; inwieweit sie sich als Ursache und Wirkung, als logisch Primäres und Secundäres verhalten u. s. w. Wir wählen ein Beispiel. Während in der Religion der Inder das Allgemeine als das absolute Jenseits der gestaltenvollen Einzelwelt, als der von allem Individuellen bis zur öden Leerheit gereinigte Urschooss alles Seins erscheint, und, gleichsam zur Strafe für diese Vernachlässigung, sich das Einzelne auf eigene Füsse stellt und eigenmächtig, ohne von Gesetz und Ordnung, vom Allgemeinen gezügelt zu sein, in toller Ausgelassenheit und bunt phantastischer Wildheit seine Rolle spielt, stellt sich uns in der griechischen Religion das Individuum dar als unmittelbar zur harmonischen Allgemeinheit verklärt, und umgekehrt das Allgemeine, die Idee als unmittelbar, mühelos und wie selbstverständlich zur individuellen Natürlichkeit gestaltet. Zu beiden steht die christliche Religion im Gegensatze. Sie hat zur Voraussetzung den vom Allgemeinen durchaus getrennten Einzelnen, das sich in dieser Trennung unendlich verlassen und haltlos fühlende, die Nichtigkeit seiner isolirten Einzelheit einsehende Individuum. So ist die Versöhnung, die sie zwischen dem Individuum und dem Allgemeinen, d. i. Gott, vollzieht, durch Trennung und Zwiespalt vermittelt; sie ist ein Sichhinaufringen zur Einheit mit dem Allgemeinen, eine Vereinigung, die sich durch Ueberwindung der Trennung, nach Durchkostung

Hosted by Google

des noch ganz in der Einzelheit stehenden Gefühls der Sünde und Verderbtheit vollzieht. Die Vermittlung jener Gegensätze ist darum hier viel inniger und gediegener als bei den Indern und Griechen.

Dass diese Gegensätze in der Geschichte der Philosophie eine eminente Rolle spielen, muss auch dem nur oberflächlich mit ihr Vertrauten klar sein. Mehr als jedem Anderen kommen dem Philosophen die beiden in des Menschen Brust wohnenden Seelen zum Bewusstsein. Die eine lässt ihn sich mit Liebe an die concreten Einzeldinge, an den Kern der einzelnen Individuen anklammern, sonst glaubt er, allen festen Boden unter seinen Füssen zu verlieren und seinen Begriffspalast in die Luft zu bauen. Seine andere Seele trägt ihn auf Geistesflügeln zu jenen lichten Höhen, von wo aus er die ganze Welt zu seinen Füssen liegen sieht und sie ihm als Ausstrahlung des Einen ewigen Lichtes erscheint. Betrachten wir nun, wie sich bei Hartmann Pantheismus und Individualismus verbinden.

2. Hartmann bekämpft aufs Lebhafteste die Kant-Schopenhauer'sche Ansicht, dass die Raum- und Zeitwelt weiter Nichts als ein Product des individuellen Vorstellens sei. Er will dem Raum und der Zeit auch ein objectives, vom vorstellenden Individuum unabhängiges Dasein sichern und nimmt sich die Mühe, sieben verschiedene Gründe dafür anzuführen (S. 290 ff). Doch aber ist diese Welt nur ein Schein, wenn auch ein objectiver; sie ist mit all ihrer Herrlichkeit zur blossen Erscheinung herabgesetzt (S. 533). Es ist nicht so wie bei Hegel, wo die Idee ihre Machtfülle und Herrlichkeit erst in ihrer Ausbreitung in Raum und Zeit, in ihrem Hindurchschreiten durch das Bewusstsein der Menschheit offenbart, wo also das Wesen der All-Einen Idee sich erst in ihrer Verräumlichung und Verzeitlichung, vor Allem in der Bewusstwerdung der Menschen vollendet. Die Krone des Wirkens der Idee liegt bei Hegel in dem geschichtlichen Processe der Menschheit; das Wesen der Welt wäre dies nicht im wahrhaften Sinne, wenn es sich selbst nicht in Raum, Zeit, Bewusstsein, Geschichte manifestiren würde. Bei Hartmann hingegen macht das Wesen des All-Einen Unbewussten Halt, wo die Vielheit der Erscheinungen beginnt; in der Erscheinung als solcher hört das Gebiet des All-Einen Wesens auf. Die Vielheit der Erscheinungen ist nur ein nothwendiges Uebel, das, je eher je besser, beseitigt werden

Hosted by Google

muss. Die Vielheit der Erscheinungen gehört nicht zum Wesen der Welt, sie hat darum auch keine absolute Berechtigung.

Wesen und Erscheinung, allumfassende Einheit und vereinzelte Vielheit, sind bei Hartmann total getrennt. Dem Unbewussten kann in keiner Beziehung eine Vielheit des Wesens aufgebürdet werden; es ist eine einfache Einheit (S. 526). Alle Vielheit gehört der Erscheinung an, nicht dem Wesen (S. 533). Da nun Zeit und Raum die Bedingungen aller Vielheit sind, so müssen beide vom Wesen des Unbewussten durchaus ferngehalten werden. Das Unbewusste ist nur insofern in der Zeit, als das In-Erscheinung-Treten desselben in der Zeit ist; abgesehen von der Erscheinungswelt ist es nicht nur zeitlos, sondern auch unzeitlich, d. h. ausser aller Zeit (S. 376). So wenig wie von den Zeitunterschieden, wird das All-Eine Unbewusste von den Unterschieden des Raumes berührt. Das Unbewusste hat keine Unterschiede räumlicher Natur in sich, ausser sofern es dieselben in seinem Wirken setzt. Das Unbewusste ist weder gross noch klein, weder hier noch dort, weder im Endlichen noch Unendlichen, weder in der Gestalt noch im Punkte, weder irgendwo noch nirgends. Nur die Wirkungen und Funktionen des Unbewussten sind räumlich gesondert, sein Wesen ist schlechthin identisch (S. 524 f). Am Bündigsten spricht sich Hartmann S. 602 aus, wo es heisst: Raum und Zeit sind nicht Formen des transscendenten Wesens, sondern nur seiner Thätigkeit.

Das All-Eine Unbewusste und die Vielheit der Erscheinungen verhalten sich zu einander wie Ursache und Wirkung (S. 383). Und dennoch wird das, was das Eigenthümliche der Wirkung ausmacht (Vielheit, Zeitlichkeit, Räumlichkeit), der Ursache völlig abgesprochen. Trägt die Ursache nicht schon selbst die Wirkung in sich, so dass erst in der Wirkung die Ursache zu eigner Vollendung und Wirklichkeit kommt, so ist der Zusammenhang zwischen beiden absolut unbegreiflich. Ein Unbewusstes, das von Vielheit, Zeit und Raum absolut gar Nichts an sich hat, kann unmöglich eine Wirkung aus sich heraussetzen, deren Eigenthümlichkeit in jenen der Ursache fehlenden Eigenschaften besteht. Der Zusammenhang zwischen beiden kann nur so gedacht werden, dass das All-Eine Wesen selbst schon die Tendenz zur Selbstentzweiung, zur Individualisirung in sich trägt und darum da, wo sich diese Zersplitterung vollzieht, die höchste Offen-

Hosted by Google

barung des Wesens selber zu Tage tritt. Das Wesen muss mit dem Widerspruche, erst durch die Vielheit hindurch zur höhern Einheit zu kommen, durch die Selbstentzweiung hindurch der höchsten und gediegensten Zusammenfassung seiner selbst theilhaft zu werden, behaftet sein. Es ist eigenste Entwicklung des All-Einen, des Wesens selbst, dass es sich in die Vielheit hineinbegibt; es ist ein Fortschritt in seiner Selbstdarstellung, dass es sich der Wanderung durch Zeit und Raum hindurch unterzieht. Die Herabsetzung der Raum- und Zeitwelt zu blossem Scheine verurtheilt Beide, das All-Eine wie das Viele, zur absoluten Einsamkeit und macht das innige Verhältniss von Ursache und Wirkung zwischen ihnen unmöglich.

Sehen wir nun gar darauf, dass das Wesen des All-Einen Unbewussten im Wollen eines bestimmten Vorstellungsinhaltes besteht, so tritt das Widerspruchsvolle in der Hartmann'schen Trennung von Wesen und Erscheinung auf's Grellste zu Tage. Die Erscheinungswelt zeigt uns die Verschiedenheit der Funktionen, die Verschiedenheit der Wirkungen des All-Einen Wesens (S. 524. 525). Die Wirkungen des Unbewussten können auch seine Thaten genannt werden. Die That gehört aber derart zum Wollen, dass dieses nicht getrennt von ihr betrachtet werden kann; „das Wollen ist selbst die That" (S. 769); Wollen und Thätigsein sind Wechselbegriffe (S. 385). Das Wollen aber gehört zum Wesen des Unbewussten; wo also die Resultate seines Wollens, seine Thaten, seine Wirkungen zum Vorschein kommen, also in der Raum- und Zeitwelt, muss das Wesen des Unbewussten selbst gegenwärtig sein. Es ist rein räthselhaft, wie einerseits das Wesen des Unbewussten im Wollen, im Thätigsein, im Wirken bestehen, und andererseits dennoch in der Erscheinungswelt, die eingestandenermassen Wirkungen des Unbewussten enthält, das Wesen des Unbewussten nicht zu finden sein soll.

3. Indem die Erscheinungswelt als solche der Einheit des Wesens total ledig ist, kommt es innerhalb derselben zu keinen substantiellen, innerlich zusammengehaltenen Individualisirungen. Es widerfährt hier Hartmann dasselbe Schicksal wie Spinoza, in dessen System sich neben der pantheistischen, einheitlichen Substanz eine atomistische, im mechanischen Nebeneinander befindliche Vielheit von Körpern und Vorstellungen vorfindet. Besonders wird uns dies bei Hartmann deutlich, wenn wir

Hosted by Google

seine vom Bewusstsein, vom Ich handelnden Sätze näher anschauen. Wenn wir Hartmann von dem tiefinnersten Kern unserer individuellen Seele, dem Verdienst und Schuld zugerechnet und Verantwortlichkeit auferlegt wird, und der von allen Veränderungen in den Vorstellungen der Menschen wesentlich unberührt bleibt, reden hören (S. 236 f.), so sollten wir meinen, dass Hartmann im Individuum eine Concentrirung des All-Einen Weltwesens selbst, eine das Wesen des Unbewussten selbst treffende Zusammenziehung zu einem Punkte, erblickt. Doch ist in jenen Ausdrücken nur eine Inconsequenz Hartmann's zu sehen, eine Inconsequenz allerdings, die unserem Philosophen durch die Macht der inneren Erfahrung, wonach Jeder eine seinen verschiedenen Thätigkeitsäusserungen zu Grunde liegende active Einheit in sich vorfindet, abgenöthigt wird. Die eigentliche Ansicht Hartmann's kennt keinen tiefinnersten Kern der Individualität. Das Bewusstsein sowohl wie die verschiedenen Aeusserungen des Unbewussten in der menschlichen Seele rechnet Hartmann zu den vom Wesen der Welt abgetrennten Erscheinungsweisen des Unbewussten (S. 533). Während in den früheren Stellen dem Individuum als solchem (denn nur diesem kann Verdienst und Schuld zugesprochen werden) ein innerster unbewusster Kern zugestanden wurde, leugnet Hartmann nun, dass dasjenige, was nie ins Bewusstsein fällt, also das dem Bewusstsein zu Grunde liegende unbewusste Wesen, sich individualisire (522 f). „Ich bin eine Erscheinung wie der Regenbogen in der Wolke; was an mir Wesen ist, bin ich nicht“ (S. 535). Das unbewusste Wesen nimmt also nicht selbst die Gestalt des Ich an; dies ist vielmehr etwas nur Verschwindendes, und in diesem Auftauchen und Verschwinden des Ich wird das Unbewusste selbst nicht berührt. Wie die Welt nur in einer Summe von Willensakten des Unbewussten, so besteht das Ich in einer anderen Summe seiner Willensakte (S. 534). Ich bin weiter Nichts als das Resultat eines Zusammentreffens von Verhältnissen, geradeso wie jedes Stück Materie ein Conglomerat von Atomkräften ist; mit der Veränderung und endlichen Auflösung dieser Verhältnisse tritt auch die Veränderung und das endliche Zerfliessen meines Ich ein (535). Das Wesen des All-Einen Unbewussten selbst kommt nicht zur Selbsterleuchtung; es bleibt ewig im Dunkel des Unbewussten verschlossen. Seine Tiefe bleibt unangefochten

Hosted by Google

von dem Kampfe, den die Individuen auf seiner Oberfläche aufführen.

Nachdem solchergestalt die völlige Trennung zwischen der All-Einheit des Unbewussten und der Vielheit seiner Erscheinungen in Materie, Bewusstsein und den unbewussten Eingriffen in beide, ausgesprochen ist, droht der Monismus oder Pantheismus Hartmann's in Brüche zu gehen. Hartmann muss darum das Ineinander beider Seiten behaupten; aber da jeder Berührungspunkt des All-Einen und der Vielheit fehlt, so bleibt es in der That beim blossen Behaupten der Einheit beider. Das, was in einem Atom des Sirius wirkt, ist dasselbe wie das, was in einem Atom der Erde wirkt (525); die innere Ursache vom Ich des Peter ist ganz dieselbe wie vom Ich des Paul, nämlich das nicht individuelle, All-Eine Unbewusste; „ein und dasselbe Wesen fühlt meinen und deinen Schmerz, meine und deine Lust, nur zufällig durch die Vermittlung verschiedener Gehirne“ (S. 718). Wie die hier versicherte Immanenz des All-Einen und des zersplitterten Vielen bestehen soll, ist unerfindlich; denn da von dem All-Einen alle Unterschiede entfernt worden sind, kann es doch nicht sich auch in die Unterschiede des Vielen hineinbegeben und in ihnen, sofern sie Unterschiede sind, stecken.

4. Ganz richtig heisst es in dem unter den anti-Hartmann'schen Schriften sicherlich die erste Stelle einnehmenden, anonymen Buche „Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie,“ dass nach der Philosophie des Unbewussten das Gehirnbewusstsein als blosses Summationsphänomen sämmtlicher Gehirnzellen aufgefasst werden muss (S. 58 f). Die Bewusstseinseinheit setzt sich aus einer Menge mit einander communicirender Bewusstseine zusammen. Diese ursprünglichen Bewusstseine setzt der anonyme Verfasser in die Atome und führt so die von Hartmann angebahnte, aber nur bis zu den Zellen fortgeführte Decentralisation des Bewusstseins bis in die letzten Consequenzen durch. Die Möglichkeit einer Communication der verschiedenen Atom- (resp. Zellen-) Bewusstseine beruht auf der vorzüglichen Güte der Leitung zwischen den Gehirnzellen. „Die Leitung ist es, durch welche die in einer Zelle statthabenden Empfindungsschwingungen mit den in einer anderen Zelle des Gehirns statthabenden communiciren, sich mittheilen und dadurch für den Standpunkt der Innerlich-

Hosted by Google

keit oder Empfindung in die höhere Einheit des nebeneinanderstehenden Inhalts eines gemeinsamen Bewusstseins verschmelzen“ (S. 58f.). Und ebenso sagt Hartmann: „Die Leitungsfähigkeit ist es also in der That, welche die Einheit des Bewusstseins bedingt.“ (S. 429). Die zwischen Hartmann und seinem anonymen Gegner bestehende Uebereinstimmung in der Auffassung des Hirnbewusstseins als eines Summationsphänomens wird dadurch nicht gestört, dass der letztere die von Hartmann behaupteten, transscendenten Eingriffe des All-Einen Unbewussten in das Bewusstsein leugnet. Mag sich das Unbewusste auch noch so oft in die Regelung und Leitung der Bewusstseinsvorgänge direkt hineinmischen, so müssen doch alle seine Leistungen, sobald sie von ihrem transscendenten Hintergrunde aus in die Hartmann'sche Raum- und Zeitwelt treten, der in dieser durchweg herrschenden Vielheit und Zersplitterung anheimfallen. Das Bewusstsein bleibt also unter allen Umständen bei Hartmann blosses Summationsphänomen.

Nachdem wir Hartmann aus seinen eigenen Prämissen die Unmöglichkeit nachgewiesen haben, bei der individualistischen Zersplitterung der Raum- und Zeitwelt überhaupt stehen zu bleiben, wollen wir ganz in Kürze seinem Gegner zeigen, wie speciell die Einheit des Bewusstseins mit seinen decentralistischen Prämissen in directem Widerspruche steht. Wir führen diesen Beweis gegen den Anonymus und nicht gegen Hartmann darum, weil jener in diesem Punkte als der consequentere erscheint. Der Verfasser hat die völlig richtige Ansicht, dass es nicht ersichtlich wird, „wie auf Grund blosser Leitung eine Verschmelzung mehrerer Bewusstseine zu einem oder der Aufbau eines höheren Bewusstseins aus den niederen sollte zu Stande kommen können, so lange wir nicht die Hypothese einer metaphysischen unbewussten Einheit der empfindenden Atome hinzufügen“ (S. 72). Dieser metaphysische Hintergrund des Einen absoluten Unbewussten ist aber nur insofern thätig, als er in den Atomen functionirt. Ausser seinen Functionen in den Atomen als solchen ist dies metaphysische Unbewusste bei dem Zustandekommen der Bewusstseinseinheit nur in rein passiver, jede active Bethätigung ausschliessender Weise betheiligt; „es ist eben nur die einheitliche Wand, die still hält, und nur dadurch zum Zustandekommen der von ihr aufgegangenen (?) Bilder mitwirkt, dass sie da ist, nnd zwar als Eine und ganze da ist“ (S. 73).

Hosted by Google

Diese rein passive Rolle des metaphysischen Einen genügt aber lange nicht, um die Bewusstseinseinheit zu Stande zu bringen. Stände die metaphysische Einheit nicht einmal passiv im Hintergrunde, so würde aller causale Zusammenhang, alles Aufeinanderwirken der Atome ausgeschlossen sein. Der passive Einfluss des einheitlichen Unbewussten kann nur darin bestehen, dass die Atome auf einander zu agiren und zu reagiren im Stande sind. Für die Innerlichkeit der Atome folgt hieraus nur soviel, dass jedes Atom, durch Vermittlung des mechanischen Aufeinanderwirkens, innere Eindrücke empfängt, deren Beschaffenheit durch die Eigenthümlichkeit der umgebenden Atome mitbedingt ist. Die Innerlichkeiten der Atome verkehren mit einander nur insofern, als jede Veränderung, die durch ein Atom in einem anderen hervorgerufen wird, von der Innerlichkeit des ersteren und des letzteren, dort als thätiger Angriff, hier als eine erlittene Störung, wiedergespiegelt wird. Nimmermehr aber kommt es zu einer unmittelbaren Berührung oder gar Verschmelzung der Atombewusstseine, wie sie die Bewusstseinseinheit voraussetzt. Die Empfindungen müssten aus den Atomen herausfahren und sich auf einen gemeinsamen Sammelplatz begeben, um hier zu verschmelzen. Der Verfasser scheint sich ganz unbefangen die Sache so gedacht zu haben, dass mit dem mechanischen Aufeinanderwirken der äusserlichen Seiten der Atome auch ihre inneren Seiten in unmittelbaren Contact kämen. Gerade weil die Innerlichkeit an die Aeusserlichkeit gebunden ist und kein über die Atome selbständig hinübergreifendes, die Aeusserlichkeit überragendes ideelles Princip bildet, muss sie mit dem vorlieb nehmen, was ihr die von draussen beeinflusste Aeusserlichkeit darbietet. Die Innerlichkeit, wie der Verfasser sie denkt, kann nicht auf den Flügeln der Aeusserlichkeit hinausgetragen werden und sich mit der Innerlichkeit der anderen Atome vermählen. Wäre die Leitung zwischen den Atomen auch eine noch so vorzügliche, so könnten doch ihre Empfindungen niemals wie durch Kanäle sich auf halbem Wege entgegenfliessen. Würde das Innere der Atome sich direkt für einander aufschliessen, so würde damit die Abhängigkeit des Innern vom Aeussern aufhören, die doch der Verfasser fortwährend behauptet, wie sich schon darin zeigt, dass er dem Inneren keinen ursprünglichen eigenthümlichen ideellen Inhalt und keine immanente eigenthümliche Gesetzmässigkeit zuerkennt und

Hosted by Google

es in diesen Beziehungen durchweg vom Aeusseren abhängen lässt.

Wo denkt sich der Verfasser das Zustandekommen der Bewusstseinseinheit? Dass die Verschmelzung und Summirung der Atomempfindungen direkt vom metaphysischen Unbewussten vollzogen werde, kann er nicht meinen, weil dann nicht durch die Güte der Leitung, sondern durch die perhorrescirte Thätigkeit des Unbewussten die Bewusstseinseinheit zu Stande käme. Ebensowenig kann er sich ein einzelnes Atom als den Ort des Zustandekommens denken, weil dann sämmtliche Atombewusstseine in das Centralatom gleichsam hineinfahren müssten, der Verfasser aber von einem Centralatom Nichts wissen will. Es bleibt nur übrig, das Entstehen der Bewusstseinseinheit in das Aufeinanderwirken der Atome als solches, in ihre hin- und herspielenden Beziehungen als solche zu verlegen und diesem ununterbrochenen Herüber- und Hinüberagiren als solchem eine innerliche Seite zuzuschreiben. Auf dem Standpunkte des Verfassers aber ist die Beziehung als solche zwischen den Atomen eine Fiction und leere Abstraction. Die Beziehung des Atoms zu anderen Atomen ist weiter Nichts als das agirende und reagirende Atom selbst; und die innere Seite dieses Herüber- und Hinüberspielens zwischen den Atomen ist nichts Anderes als die Innerlichkeit des Atoms selbst, insofern sie seine in seinem causalen Verhalten erlittenen Veränderungen wiederspiegelt. Dass aber auf Grund des die äusseren Veränderungen des Atoms empfindenden Innern keine Berührung, geschweige Verschmelzung der Atombewusstseine zu Stande kommen kann, haben wir vorhin ausführlich gezeigt.

Doch selbst, wenn sich eine Verschmelzung der Atomempfindungen irgendwie vollzöge, so wäre damit noch lange nicht das gegeben, was wir Bewusstseinseinheit nennen. Durch die Verschmelzung so vieler Atombewusstseine müsste eine totale Unbestimmtheit und Verschwommenheit des Bewusstseins, eine totale Verflachung desselben eintreten. Dadurch, dass ein Bewusstsein mit dem anderen verschmilzt, ist noch lange nicht eine alle niederen Bewusstseine überherrschende, in allen Empfindungen sich identisch erhaltende Einheit gesetzt, eine Einheit, die sich in uns als thätig, als eine Kraftquelle sowohl für die theoretische Aufmerksamkeit wie für das absichtliche practische Handeln erweist, die sich sogar im Selbstbewusstsein auf sich

Hosted by Google

zurückbeziehen und so gleichsam in die zweite Potenz erheben kann. Die Einheit des Bewusstseins kann nur dadurch entstehen, dass die Idee sich an bestimmten Punkten der Erscheinungswelt aus dem Widerspruch der Zersplitterung zur Einheit zusammenrafft und so aus dem Aussereinander, in das sie zerfallen, wieder zu sich zurückkehrt. Etwas näher werden wir diesen Punkt an einem späteren Orte betrachten.

B. Die Individuation bei Hartmann.

1. Wir lassen nun die Unmöglichkeit einer totalen Trennung zwischen dem All-Einen Wesen und der zersplitterten Erscheinungswelt bei Seite und fragen weiter: Wie denkt es sich Hartmann (ganz abgesehen von der durch jene Trennung herbeigeführten Schwierigkeit) als möglich, dass das All-Eine sich zur Vielheit entfalte, sich individualisire? Hartmann selbst formulirt die Frage aufs Schärfste: „Wie ist die Individuation nach monistischen Principien möglich?“ Allein die unmittelbar darauf folgende Antwort lautet sehr ungenügend. „Die Individuen sind objectiv gesetzte Erscheinungen, es sind gewollte Gedanken des Unbewussten oder bestimmte Willensakte desselben; die Einheit des Wesens bleibt unberührt durch die Vielheit der Individuen, welche nur Thätigkeiten des Einen Wesens sind“ (S. 599). In diesen Worten erfahren wir Nichts, was zur Lösung jenes Problems beitragen könnte. Denn gerade darauf verlangen wir ja eine Antwort, wodurch getrieben denn das eine, einfache, unräumliche und unzeitliche Wesen auf einmal in einem Elemente thätig auftrete, das ihm so durchaus heterogen ist; wie das untheilbare Unbewusste sich in seinen Wirkungen so zersplittern, zertheilen und punctualisiren könne. Dies ist die eigentliche Tiefe des Problems. Das einfache Unbewusste Hartmanns ist nun eben einmal Eines: wie entspringt denn auf einmal eine Vielheit aus solcher absoluter Einheit? Wenn Hartmann sagt, die Individuation liege allein in der Aeusserung der metaphysischen Kraft, in der Manifestation des verborgenen Grundes, in der Objectivation des Willens, in der Erscheinung des All-Einen Wesens (S. 603), so bleibt dies so lange ein begriffloses Gerede, als wir nicht erfahren, warum denn das All-Eine Wesen

Hosted by Google

gerade in dem Elemente der Vielheit, des Raumes und der Zeit sich äussern, manifestiren, objectiviren oder erscheinen müsse.

In dem Hartmann'schen Systeme liegt auf diese Frage allerdings eine Antwort enthalten, nur dass sie Hartmann nirgends mit Bewusstsein heraushebt. Das Unbewusste muss sich darum in Zeit, Raum, kurz in Vielheit manifestiren, weil der gesammte raum-zeitliche Inhalt, der in der Individualwelt zur reellen raum-zeitlichen Erscheinung kommt, in der Vorstellung des Unbewussten in ideeller unräumlicher und unzeitlicher Form enthalten ist. Das All-Eine Unbewusste kommt eben in der Raum- und Zeitwelt zu keinem neuen Inhalte; das Wesen des Unbewussten bleibt von der ganzen Erscheinungswelt unberührt; die Erscheinungswelt kann also nur darstellen, was im Wesen des Unbewussten bereits enthalten ist. Und zwar nicht nur im Allgemeinen, nicht nur den durchgreifenden Gesetzen und den Gattungstypen nach, ist die in der intuitiven, zeit- und raumlosen Vorstellung des Unbewussten enthaltene intelligible Welt das Abbild der Raum- und Zeitwelt. Die Treue des Abbildes geht viel weiter. Da die Erscheinungswelt absolut gar keine Selbständigkeit in Bezug auf ihren Inhalt hat, so müssen auch alle Einzelheiten der Erscheinungswelt, alle Details derselben, also alle Orte der Kraftatome, alle Veränderungen in ihrer gegenseitigen Lage und ebenso die Zeit, zu der die verschiedenen Veränderungen vor sich zu gehen haben, von dem intuitiven Unbewussten in raum- und zeitloser Weise vorgestellt werden. Das medium individuationis mit allen seinen Modificationen, also Raum und Zeit in allen ihren Punkten und wechselseitigen Aenderungen, ist demnach in's Unbewusste selbst hineinverlegt (allerdings in ideeller, raum- und zeitloser Weise). Hören wir Hartmann's eigene Erklärungen hierüber. Das raum- und zeitlose unbewusst Logische nennt Hartmann insofern den Urheber der Individuation, als es die „ideale Verschiedenheit und Einzigkeit der Atome" enthält (S. 602). Die ganze Unendlichkeit der Individuen ist also in der ungetheilten, Alles zugleich auffassenden Vorstellung des Unbewussten bereits enthalten. Wenn dies von den Atomen gilt, so gilt es natürlich auch von Zeit und Raum. Zu den Intuitionen des Unbewussten gehört nach Hartmann „die Anschauung, dass die Wirkungen der Atomkraft A so gerichtet sein sollen, dass

Hosted by Google

ihre Richtungslinie sich in diesem Punkte hier, die des Atoms B so, dass sie sich in jenem Punkte dort schneiden" (S. 601). Aber auch nach dem Zeitpunkt, in welchem sie vorgeht, muss jede Veränderung der Atome idealiter, also in zeit- und raumloser Form im Unbewussten vorbildlich enthalten sein. „Die Zeit und die Veränderung des Inhalts in der Zeit gehört zum logisch nothwendigen Inhalt der Idee selbst" (S. 789). So findet sich also der ganze Inhalt der Raum- und Zeitwelt in raum- und zeitloser Form in der Intuition des Unbewussten, so dass jeder einzelne Theil dieses Inhalts erstlich mit der Bestimmung des Raumpunktes, wo er an's Licht der Erscheinung zu treten hat, und zweitens mit der Bestimmung des Zeitpunktes, wann er an dem betreffenden Orte erscheinen soll, versehen sein muss. Hartmann kann darum mit Recht sagen, dass das Reich der idealen Möglichkeit, also die Vorstellung des Unbewussten „eine Unendlichkeit concreter Intuitionen umfasse, in welchen alle Phasen sowohl dieser Welt, als auch (was uns aber hier nichts angeht) aller möglichen Welten umfasst sind" (Ges. philos. Abh. S. 30. „Ueber die nothwendige Umbildung der Hegel'schen Philos.").

2. Ist nun durch diese bis in's Einzelste ausgeführte ideelle, in die raum- und zeitlose Intuition des Unbewussten hineinverlegte Individualisirung das Problem der Individuation gelöst? Gerade so wenig, als Kant die Frage nach dem Woher der Widersprüche in der Erscheinungswelt dadurch löste, dass er dieselben (in der Auflösung der Antinomien) in den subjectiven Verstand hineinverlegte. Die Beantwortung wurde so nur um eine Stufe hinausgeschoben: empfängt die Erscheinungswelt ihre Widersprüche bereits von dem subjectiven, die Erscheinungswelt formirenden Verstande, so verlangt nun die Frage, wodurch denn der Verstand zu jenen Widersprüchen unvermeidlich komme, eine dringende Beantwortung. Gerade so verhält es sich bei Hartmann mit der Beantwortung der Individuationsfrage, nur dass Hartmann nicht zugestehen will, dass die Individuation, bei der starren All-Einheit seines Unbewussten, ein Widerspruch ist. Ist freilich einmal die Ideenwelt des intuitiv denkenden Unbewussten derart getheilt und zersplittert, dass jeder Theil derselben mit einem bestimmten Raum- und Zeitpunkte unzertrennlich verknüpft ist, gleichsam die ideelle Anweisung, wo und wann er

Hosted by Google

realisirt werden soll, für den Willen bei sich trägt, dann ist es für diesen keine Hexerei mehr, den raum- und zeitlosen Vorstellungsinhalt des Unbewussten in der Form von Raum und Zeit, und zwar in ganz bestimmten Raum- und Zeitpunkten, zu realisiren; denn der Wille unterwirft sich ja auf's Unbedingteste den Vorschriften der Vorstellung, und zu diesen gehört, trotz des raum- und zeitlosen Existirens der Vorstellungen, das Wo und Wann ihrer Realisirung. Aber nun, wo der die Raum- und Zeitwelt realisirende Wille die Bestimmungen des Wo und Wann bereits in der Intuition des Unbewussten unwiderruflich vorgezeichnet findet, stellt sich die Frage entgegen, wie es denn möglich sei, dass das absolut raum- und zeitlose Unbewusste zu der Vorstellung von Raum und Zeit komme; wie es denn derart aus seiner Haut herausfahren könne, dass es das gerade Gegentheil des Elementes, in dem es ganz aufgeht, sich zur Vorstellung bringen kann; wie es denn denkbar sei, dass das Unbewusste nicht nur das medium individuationis, sondern auch die bereits in allen Punkten bestimmte und geordnete Individuation auch nur ideell in sich tragen könne.

Hartmann hat gar kein Bewusstsein darüber, dass durch die Verlegung der Individuation in's intuitive Unbewusste das Problem der Individuation nur um eine Stufe verschoben ist: nirgends lässt er sich auf eine Beantwortung der sich durch diese Verschiebung aufdrängenden Fragen ein, ja er wirft nicht einmal diese Fragen auf. Und doch entspringen sie unmittelbar einem in Hartmanns Sinne fortschreitenden Denken. Nicht nur aber dass Hartmann die Lösung dieser Fragen schuldig bleibt: es lässt sich sehr leicht zeigen, dass nach der Denkbarkeit von etwas auf Hartmann'schem Standpunkte ganz Undenkbaren gefragt werde. Ebenso wie bei Kant durch die Zuweisung der Antinomien an den Verstand der Widerspruch, weit entfernt davon, gelöst zu sein, nur noch greller hervortritt, indem „aus Zärtlichkeit für die weltlichen Dinge“ der Makel des Widerspruchs dem Wesen des Geistes, der denkenden, d. h. doch wohl Widersprüche auflösenden Vernunft aufgebürdet wird: ebenso zeigt sich die Härte des auf Hartmann'schem Standpunkte in der Individuation liegenden Widerspruchs gerade dadurch recht deutlich, dass die Raum- und Zeitwelt in Form eines ideellen Vorbildes direkt in das All-Eine Unbewusste selbst hineinversetzt, und so die Viel-

Hosted by Google

heit in die allernächste Nähe der absoluten Einheit gebracht wird. Das All-Eine Unbewusste hat mit Raum und Zeit absolut Nichts zu schaffen; absolute Freiheit von Raum und Zeit ist es, was den gesammten Inhalt desselben charakterisirt. Dieser seiner raum- und zeitlosen Form muss der Inhalt doch wohl adäquat sein; Raum- und Zeitlosigkeit bildet die Schranke, die dem Unbewussten durch sein eigenes Wesen gesetzt ist, und über die das Unbewusste, trotz aller Hellsehekunst, nun und nimmermehr hinaus kann. Das Vorstellen von Raum und Zeit seitens des Unbewussten ist ein Durchbrechen seiner Schranke, eine factische Widerlegung der von Hartmann als für das Unbewusste wesentlich erklärten Raum- und Zeitlosigkeit, ein Hinausgehen über sich selbst zu seinem Anderssein. Würde dies ein Hegelianer behaupten, so würde — wenigstens von seinem Standpunkte aus — Nichts dagegen einzuwenden sein. Hier aber sind jene Sätze implicite im Systeme Hartmanns enthalten, der die dialektische Bewegung der Idee auf's Aeusserste perhorrescirt und ausschliesslich den Satz der abstracten Identität gelten lässt, und der daher, trotz aller Raum- und Zeitvorstellungen in der Intuition des Unbewussten, das Unbewusste allein und ausschliesslich in der Form der Raum- und Zeitlosigkeit existiren lässt.

Die unbewusste Vorstellung von Raum und Zeit ist nichts Anderes als das Setzen des idealen Raumes und der Zeit selbst; sie ist mehr als die nur subjective Raum- und Zeitvorstellung; sie ist Raum und Zeit in ihrer Objectivität selbst, nur dass ihnen noch die Willensrealität fehlt. Immerhin aber ist es ein, wenn auch „reines" Sein von Raum und Zeit. Man hat sich dies unbewusste Vorstellen von Raum und Zeit nicht so zu denken, als ob hinter dem Vorstellungsinhalt: Raum und Zeit, irgend ein anschauendes Subject stünde, dem diese Vorstellungen wie Eigenschaften inhärirten, das diese Vorstellungen nur besässe. Das Unbewusste hat vielmehr sein Sein und Bestehen allein in seinem Vorstellungsinhalt; das Unbewusste hat nicht, sondern es ist diese Vorstellungen. Und ferner sind diese Vorstellungen nicht abstracte, dürre Begriffe; es sind vielmehr concrete Intuitionen. Das Schauen von Raum und Zeit, wie es im Unbewussten Statt findet, ist daher unmittelbar das Sein Beider (wenn auch nur ihr „reines, latentes" Sein). Das Unbewusste ist also eben dadurch, dass es

Hosted by Google

Raum und Zeit in seiner concreten Intuition hat, selbst schon in das Sein von Raum und Zeit übergegangen, also das Gegentheil von seinem raum- und zeitlosen Wesen geworden. Solchen Uebergang ist aber Hartmann's Unbewusstes nicht zu ertragen im Stande. Raum und Zeit sollen erst da beginnen, wo die Erscheinungswelt anfängt; wir aber sehen, dass das raum- und zeitlose Wesen selbst schon räumliches und zeitliches Bestehen hat. Das All-Eine Wesen, von dem Hartmann so ängstlich Raum und Zeit fernzuhalten sucht, ist ihm unter der Hand zu dem Widerspruche geworden, einerseits schlechthin raum- und zeitlos zu sein, andererseits in der Gestalt von Raum und Zeit zu bestehen — ein Widerspruch, der die Grundvesten des Hartmann'schen Gedankenbaues erschüttert. Die Hartmann'sche schroffe, abstracte Trennung von Wesen und Erscheinung, von All-Einem und Vielem, rächt sich hier sichtbarlich dadurch, dass die gesammte Raum- und Zeitwelt in ihrer ganzen Zersplitterung, mit allen ihren Details und allem nebensächlichen Kram, also in der crassesten, völlig unvermittelten Weise, in den einheitlichen Kern der Welt hineingesetzt wird. Es widerfährt hier dem Hartmann'schen Unbewussten das Loos aller Einseitigkeit. Es ist nur die gesetzlich logische und darum gerechte Strafe für die einseitige Beschränkung des unbewussten Wesens auf die von aller Vielheit gesäuberte Sphäre des Raum- und Zeitlosen, wenn nun die in lauter Vielheit zersplitterte Erscheinungswelt selbst den idealen Inhalt des All-Einen Wesens ausmachen, also das All-Eine die Form seines für absolut proclamirten Gegentheils, die mit ihm schlechthin unverträgliche Raum- und Zeitform, an sich tragen soll. Das All-Eine Unbewusste stellt sich somit dar als durch das unvermittelte Hineintreten seines unversöhnlichen Gegentheils zerstört und vernichtet.

C. Consequenzen der Hartmann'schen Auffassung der Individuation.

1. Der Widerspruch, der durch das unvermittelte, brüske Hineintreten der Raum- und Zeitvorstellung in das raum- und zeitlose All-Eine Unbewusste entsteht, und den wir soeben seinem wesentlichen Inhalte nach explicirt haben, übt seine zerstörende, verwirrende Wirkung nach manchen Richtungen des

Hosted by Google

Hartmann'schen Systems aus. Zunächst macht er sich in dem Verhältnisse des unbewussten Vorstellens zum All-Einen unendlichen Willen fühlbar. Der Wille ist es, der dem logischen Inhalte, der für sich keine wahrhafte Realität besitzt, Existenz verleiht, indem er, in seiner unendlichen Sucht nach Dasein, ihn an sich reisst und sich mit ihm erfüllt. Der Wille, dessen Natur wesentlich alogisch ist, greift blind zu; er kann nicht umhin, die Idee zu ergreifen, denn sie ist das einzig Ergreifbare und liegt ihm gleichsam vor der Nase (S. 777). Und ferner muss er sie in ihrem ganzen Umfange an sich reissen, so dass Nichts von ihr unergriffen bleibt; denn der Wille ist der Potenz nach unendlich; er ist unersättlich; wieviel er auch habe, er will immer mehr haben (S. 777). Geben wir nun zu, dass der Wille an der Zeitvorstellung, die im unbewusst Logischen liegt, die nicht zu umgehende Vorschrift findet, den an sich gerissenen Inhalt im Medium der Zeit zu realisiren, so müsste doch der die gesammte Idee an sich reissende Wille ihren gesammten Inhalt die ganze Zeit hindurch, also an jedem Punkte der Zeit, verwirklichen, so dass der Inbegriff der Idee in jedem Zeitpunkte vollständig realisirt erschiene. Der Wille, der von unendlichem Drange nach Existenz strotzt, kann unmöglich, nachdem er einmal die Idee mit eisernen Armen erfasst hat, vor irgend einem Theil derselben Halt machen, ihn eine Zeit lang müssig liegen lassen und erst später einmal in's Dasein setzen. Alles, was er nur erreichen kann, also die ganze Idee, muss er in jedem Zeitpunkte vollständig und ganz verwirklichen; gegen gewisse Vorstellungen der Idee eine Zeit lang Abstinenz zu üben, ist er ganz ausser Stande; jede solche im Inhalte der Idee liegende Vorschrift müsste er, nachdem er einmal den ganzen Inhalt hat, einfach ignoriren; der Wille, der sonst keine Macht über den logischen Inhalt hat und nur das ihm von diesem Dictirte in's Werk setzen kann, muss, nach einmal erfolgter Ergreifung des gesammten Inhalts, gegen solche Einschränkung, wenn sie auch der Inhalt anbefiehlt, seiner innersten, eigensten Natur nach total verständnisslos sein. Hat sich einmal der logische Inhalt der Idee vollständig an den Willen preisgegeben, so hat er damit das Recht verwirkt, von dem Willen Enthaltsamkeit in Bezug auf gewisse Vorstellungen zu verlangen; und mit dem Rechte zugleich auch die Macht.

Hosted by Google

Hartmann muthet dem Willen etwas rein Unmögliches zu, wenn er von ihm verlangt, dass er sich in jedem Zeitpunkte in Bezug auf die bei Weitem grösste Menge des ihn erfüllenden Inhalts unthätig, unwollend verhalte, und immer nur auf einen geringen Theil der logischen Idee seine Thätigkeit richte. Jede Vorstellung in der logischen Idee trägt gleichsam eine Aufschrift, worauf zu lesen steht, wann sie in Existenz treten soll; diesen bestimmten Zeitraum ausgenommen, hat sie keinem Willensakte als Inhalt zu dienen; der Wille ist daher, die ganze übrige Zeit hindurch, ihr gegenüber blosser Scheinwille, Wille, der seine eigene Thätigkeit in Bezug auf einen gewissen, ihn selbst erfüllenden Inhalt suspendirt, d. h. (da Thätigsein-Wollen, und Wollen sein Wesen ist) sich selbst aufgegeben hat.

2. Wenden wir uns noch einen Augenblick der Zeit zu. Die Geburt der Zeit ist bei Hartmann ein reines Wunder, und weil die Zeit die conditio sine qua non der Entwicklung ist, theilt der ganze Weltprocess diesen Charakter des Wunderbaren. Die Zeit ist medium individuationis; allein wie das All-Eine Unbewusste zu diesem Medium kommt, ist völlig unerfindlich. Diese Unbegreiflichkeit des Zusammenhanges lässt denn auch unsern Philosophen in seinen Behauptungen über die Geburt der Zeit schwankend werden. Während wir bis jetzt immer hörten, dass die Zeit zum logisch nothwendigen Inhalt der Idee selbst gehört (S. 789), also der Wille die Zeit durchaus von der Vorstellung empfängt, scheint nach anderen Stellen die Zeit allein dem Schoosse des Willens zu entsteigen. „Die den Willen erfüllende unbewusste Vorstellung ist auch für die Thätigkeit nur der unzeitliche, gleichsam in die Zeitlichkeit blos mit hineingerissene Inhalt;“ „nur durch das Wollen wird die Zeit gesetzt“ (S. 385). Darnach hat die Vorstellung mit der Zeit absolut Nichts zu schaffen; die Zeit kommt aus dem Willen, und die Vorstellung wird nur „mit hineingerissen“. In dieser Meinung muss man nur bestärkt werden, wenn man anderwärts liest, dass sich nur das Wesen des Willens, nicht aber seine Thätigkeit ausserzeitlich denken lasse, „da die Thätigkeit sofort die Zeit setze“ (S. 607). In diesen Worten liegt, dass schon die Natur des Willens die Zeit hervorbringe, die Zeit also, auch ganz abgesehen vom logischen Inhalte, der Thätigkeit des Willens entspringen

Hosted by Google

müsse. Hartmann fühlt die ungeheuren Schwierigkeiten des Problems, geräth aber bei den Versuchen, sie zu lösen, in immer ärgere Widersprüche.

3. Indem die Entstehung der Zeit ein unbegreifliches Wunder ist, wird es ein noch grösseres Wunder, woher denn die Einordnung der Veränderungen in der Stellung der Kraftatome in die verschiedenen Zeitpunkte, also die Verknüpfung jeder Einzelheit des Vorstellungsinhalts mit einem ganz bestimmten Zeitmomente, den Anspruch auf logische Nothwendigkeit erheben könne. Würde das All-Eine unbewusste Wesen selbst sich in Raum und Zeit vereinzeln, würde es zur Wesensdarstellung des All-Einen selbst gehören, dass es sich dem Hindurchgehen durch sein Gegentheil unterzieht, dass es sich die Schranken der Vereinzelung auferlegt, so würde damit auch gefordert sein, dass es den eigenthümlichen Gesetzen dieses Gegentheils, also den physikalischen etc. Gesetzen Folge leiste; und es wäre nur nöthig, den logischen, vernünftigen Zusammenhang dieser Gesetze aufzuweisen. Dagegen brauchten die Einzelheiten, die sich gemäss diesen Gesetzen zutragen, wie z. B dass gerade jetzt dieser Stein mit der und der Geschwindigkeit hier auf die Erde fällt, nicht in ihrem direkten Zusammenhange mit der All-Einen logischen Idee nachgewiesen zu werden, um uns als vernünftig zu erscheinen. Das Wesen der All-Einen Idee selbst hat sich dem Anderssein, der Naturwerdung unterzogen, und sind einmal die allgemeinen Formen dieses Andersseins, also Raum, Zeit und die Naturgesetze als zum Wesen der logischen Idee gehörig dargethan, dann braucht von den Einzelheiten der Natur nur ihre Uebereinstimmung mit jenen allgemeinen Bedingungen, also ihre Gesetzmässigkeit bewiesen zu werden, um für uns als theilnehmend an der logischen Idee, genauer an der Idee in ihrem Anderssein, in ihrer Naturexistenz, zu gelten. Hingegen bei Hartmann, der alle Einzelheiten der Erscheinungswelt direkt in dem All-Einen Wesen wurzeln lässt, und so dasselbe mit dem getreusten Vorbilde aller Details und Kleinigkeiten der Erscheinungswelt ausstattet, müssen wir verlangen, dass er uns den direkten Zusammenhang von Allem, was passirt, mit dem All-Einen logischen Wesen aufweise. Wie soll nun Hartmann, bei dem schon die Zeitform überhaupt wie ein Wunderkind dem Schoosse der Idee entspringt, gar den ganzen Kram und Wirr-

Hosted by Google

warr der tausend und abertausend Einzelheiten und ihre zeitliche Aufeinanderfolge in einen vernünftigen, logischen Zusammenhang mit dem All-Einen unzeitlichen Wesen zu bringen im Stande sein? Was Hartmann als logisch ausgibt, erscheint vielmehr als eine unerträgliche Caprice des All-Einen Wesens; die Welt der Einzelheiten als ein Machwerk seiner souveränen, mit dem Anspruche dauernder Geltung auftretenden Laune.

4. Es ist weiter ganz unerklärlich, warum zur Erreichung irgend einer Stufe in der zeitlichen Entwickelung gerade so viel Zeit, warum nicht mehr und nicht weniger verbraucht wird; warum manche Uebergangsstadien der Entwicklung, die nicht an und für sich, sondern nur im Zusammenhange des Ganzen Werth und Bedeutung haben und, isolirt betrachtet, vielmehr einen Rückschritt bezeichnen, nicht im Fluge zurückgelegt und in eine winzig kleine Zeit zusammengepresst werden; warum überhaupt erst langwierige Umwege, Störungen, resultatlose Bemühungen u. s. w. nöthig sind, damit das unzeitlich längst vorhandene Ziel der Entwicklung erreicht werde.

Hartmann sucht auf diese Fragen eine Antwort zu geben, indem er die lex parsimoniae, das Princip der grösstmöglichen Kraftersparniss zum allgemeinen Naturgesetz erhebt (S. 564). Dieses Gesetz geht natürlich allein den Willen an, denn er ist ja das einzige Kraftprincip. Der Wille geht diesem Gesetze gemäss durchweg darauf aus, seine Ziele bei dem mindestmöglichen Kraftaufwand zu erreichen. Seine direkten Eingriffe setzt er daher auf ein Minimum herab, und schafft sich immer lieber Mechanismen, weil in der regelmässigen, wie von selbst sich abwickelnden Arbeit derselben eine ungeheure Kraftersparniss für den Willen liegt (S. 560 f). Der Wille geht daher jeder übermässigen „Anstrengung“ aus dem Wege und sucht lieber Umwege auf, auf denen es sich leichter zum Ziele kommen lässt. Ja, manchen sich ihm in den Weg stellenden Hindernissen ist er gar nicht gewachsen: so spricht Hartmann von Fällen, in denen die Macht des unbewussten Willens in Bewältigung des Stoffes und der äussern Umstände zur Regeneration irgend eines Körpertheils nicht ausreicht (S. 129); oder wo dem unbewussten Willen die nöthige Macht zur Ueberwindung von Krankheitsstörungen gebricht und in Folge dessen der Tod eintritt (S. 145). Aber auch wo der Wille die Hindernisse besiegen

Hosted by Google

kann, thut er dies nicht sofort, sondern beseitigt sie erst durch lange Umwege, durch Einrichtung langsam wirkender Mechanismen. So behauptet Hartmann nicht, dass die Urzeugung eine Unmöglichkeit sei, sondern nur, dass der Wille bei der offenstehenden Elternzeugung, die ein die Urzeugung mit ungeheuerer Kraftersparniss ersetzender Mechanismus ist, sich der Urzeugung voraussichtlich nicht mehr bedienen werde (S. 561).

Mit welchem Rechte wird nun so der Wille zum retardirenden Princip in der Weltentwicklung gemacht? Der Wille ist nach Hartmann das allein Realität Setzende; überall, wo Existenz anzutreffen ist, ist sie vom Willen geschaffen. Dieser mit dem Privileg der Existenzerzeugung ausgerüstete Wille ist ferner in sich unendlich, unerschöpflich; wieviel er auch bereits zur Existenz gebracht haben mag, es wird immer noch eine Unendlichkeit sein, die an ihm unbefriedigt ist und nach Existenz ringt. Der Wille ist insofern allmächtig; es giebt Nichts, was er in Existenz zu setzen zu wenig Macht hätte. Andererseits freilich ist der Wille von sich aus durchaus unfähig, auch nur das Geringste zur Existenz zu bringen. Der Inhalt alles dessen, was in Existenz treten soll, das „Was" muss ihm von aussen, von der Vorstellung, dargeboten werden. Insofern ist der Wille in seinen Leistungen der grösstmöglichen Beschränkung unterworfen; er hat sich schlechthin mit dem, was ihm das Logische darbietet, zufriedenzugeben; eigene Wahl geht ihm durchaus ab. Dieser ihm von aussen dargebotene Inhalt aber kann ihm gar keine Schwierigkeiten in der Verwirklichung machen; er reisst Alles, welchen Inhalts es auch sein mag, mit unersättlicher Gier an sich, um es, und dadurch zugleich sich selbst, in Existenz zu setzen. Zufolge dieser Eigenthümlichkeit des einerseits allmächtigen und andererseits ganz ohnmächtigen Willens kann es wohl für ihn Unrealisirbares geben; nur darum aber wird es für ihn unrealisirbar sein, weil ihm von aussen gar nicht die Möglichkeit geboten wurde, es zu ergreifen; nur ein von der Vorstellung nicht in die Machtsphäre des Willens gelegter Inhalt, ein Inhalt also, der für ihn so gut wie nicht vorhanden ist, ist für ihn unrealisirbar. Etwas rein Unmögliches ist es aber, dass der Wille in dem für ihn vorhandenen Inhalte Schwierigkeiten der Realisirung oder gar die Unmöglichkeit derselben antreffen sollte. Innerhalb des gesammten Vorstellungsinhaltes kann es daher für den Willen keine zu grosse

Hosted by Google

Leistung geben; jede noch so grosse Kraftconcentrirung im Willen muss für seine Unendlichkeit reines Kinderspiel sein. Wo eine zwar inhaltlose, doch aber unerschöpfliche Kraftfülle vorhanden ist, da kann es wohl in dem jener Kraftfülle dargebotenen Inhalte Beschränkungen geben, niemals aber in der Ausführung des dem Willen gemäss jenem Inhalte dictirten Auftrages. Es ist daher eine ganz schiefe, die wahre Sachlage verkennende Darstellung, wenn Hartmann das Princip der möglichsten Kraftersparniss, die „Kraftknauserei," zum durchgängigen Willensgesetze macht und von Hindernissen des Willens, von leichterer und schwierigerer Bewältigung der Umstände u. s. w. spricht. Würde dem Willen ohne jede weitere Vermittlung der Inhalt: „menschliches, die Unseligkeit des Willens erkennendes Bewusstsein" dargeboten werden, so müsste die Verwirklichung dieser Aufgabe, bei der Unendlichkeit seines Kraftfonds, ihm gerade so leicht oder schwer fallen, wie das In-Existenz-Setzen eines einzigen Atoms, denn da wie dort bleibt noch eine unendliche Kraftfülle im Willen müssig liegen. Aber noch nach einer anderen Seite ist die Hartmann'sche Auffassung schief und verkehrt. Der Wille soll sich — hören wir — seine Aufgabe so leicht wie möglich machen. Damit wird aber dem Willen zugemuthet, dass er zum Theile sich selbst seinen Weg bestimme, seine Richtung gebe. Der „blind zutappende" Wille soll sich gar zu seiner Erleichterung weitläufige complicirte Mechanismen schaffen: welche Fülle von Weisheit soll da auf einmal der alogische Wille aus sich selbst gebären! Alle diese Umwege, Weitschweifigkeiten u. s. w. müssten dem Willen bereits von der Vorstellung vorgezeichnet sein. Wenn wir aber der Vorstellung selbst jene Rücksichtnahme auf den Willen zuschreiben und also meinen, die Vorstellungen selbst seien mit Rücksicht auf die grösstmögliche Kraftersparniss des Willens eingerichtet, so schreiben wir der allweisen logischen Idee eine ganz verkehrte, jeder Berechtigung entbehrende, durch das unendliche Wesen des Willens gegenstandlos werdende Vorsorge für den Willen, also eine ganz falsche Vorstellung vom Willen zu. Man sieht, dass, je mehr wir die Ideen Hartmanns durcharbeiten, sich um so heillosere Widersprüche von allen Seiten ergeben.

5. Der Wille also kann es nie und nimmer sein, der das Mass für die Entwicklung der Welt bestimmt. Der Wille

Hosted by Google

könnte alles das, was jetzt in Jahrtausenden geschieht, ebenso leicht in einem unendlich kleinen Zeitpunkte vollbringen. Nur ein Ausweg scheint aus diesem Labyrinth von Widersprüchen übrig zu bleiben. Nur im Logischen selbst, ohne Rücksichtnahme auf den Willen, scheint es liegen zu können, dass sich an die Entwicklung ein Bleigewicht hängt, welches sie mit der gegebenen Geschwindigkeit, und nicht rascher noch langsamer, vorwärts gehen lässt; dass das Ziel des Weltprocesses erst mit so viel Noth und Beschwerde, mit solchem Keuchen und Stöhnen erreicht wird. Und doch, wie das Logische bei Hartmann aussieht, ist der Grund dieser langsamen, überall Retardation erfahrenden Entwickelung nirgends in ihm zu entdecken. Die logische Idee enthält allen möglichen Inhalt, der in der Zeit zur Realisirung kommen soll, in der Form des zeitlosen Ineinanders. Das Logische selbst bedarf also der Zeit nicht, um z. B. zu dem Inhalte zu kommen, der etwa erst in der Mitte oder am Ende der Entwicklung das Licht der Welt erblicken soll. Dem Logischen ist aller Inhalt, also auch der erst ganz zuletzt erscheinende, gleich nah und gegenwärtig. Nur durch das von Hartmann perhorrescirte Gesetz der Identität der Gegensätze, wonach das Logische nur durch die vollständige Explicirung aller denknothwendigen Widersprüche, nur durch die extreme Ausbildung und Gegeneinanderspannung aller in ihm keimartig enthaltenen Einseitigkeiten (zu denen auch, als äusserster Gegensatz zur logischen Idee, das Auseinanderfallen in Raum und Zeit gehört) zur Erschöpfung seiner ganzen Tiefe, zur Durchmessung und Darlebung seines ganzen Reichthums, zur durchdringenden Erfassung seines eigenen Wesens kommen kann, wird es möglich die Umwege, scheinbaren Rückschritte, die Zwischenstufen, kurz den Begriff der zeitlichen Entwicklung als etwas Logisches nachzuweisen. Bei Hartmann hingegen wird der im Mittelpunkt seines Systems stehende Entwicklungsbegriff weder durch den Willen, noch durch das Logische gefordert. Sehr richtig sagt Freiherr Du Prel („Das neueste philos. System“, in der Wochenschrift „Im neuen Reich“ 1871, No. 38; S. 455). „In der absolut logischen Idee ist Nichts zu finden, was bedingte, dass sie nur in der Zeit ihr Ziel zu erreichen vermag; im leeren Wollen kann desgleichen Nichts derart liegen; es kann demnach auch durch die Vereinigung der beiden Principien die

Hosted by Google

Bedingung der Nothwendigkeit einer Entwicklung nicht sich einstellen."

Im Hinblick auf die ungeheuren Kämpfe, auf die Zuckungen und Windungen, die das geplagte Weltwesen in der Zeit durchzumachen hat, auf den Tumult und das arge Gedränge in der unabsehbar sich dehnenden Zeit, müssen wir fragen: Wozu der Lärm? Wozu die allmächtige Folterbank, die Zeit, die erst nach unabsehbar langer Auseinanderzerrung des zeitlosen All-Einen Wesens das erzielt, was sich sehr leicht im Nu erreichen liesse? Der logischen Idee ist auch das Ziel der Entwicklung ganz ebenso gegenwärtig, wie die übrigen Stadien derselben. Der Wille mit seinem unerschöpflichen Kraftfond reisst die gesammte Idee, also auch das letzte, wahrhaft welterlösende Glied der Entwicklung, das den Weltschmerz durchschauende und darum den Weltwillen verneinende Bewusstsein, zur Verwirklichung an sich. Im Nu müsste sich daher die ganze Welt bis auf ihr höchstes Glied verwirklicht darstellen. Bahnsen, dessen Einwürfe S. 74 ff. in seiner Schrift „Zur Philosophie der Geschichte" zum Theil auf die in diesem Abschnitte entwickelten Schwierigkeiten zielen, fragt mit Recht: „Warum geschah die Verwirklichung selber nicht mit einem Schlage? im absoluten Nu? und warum nicht früher, nämlich im absoluten Früher der anfangslosen Ewigkeit" (S. 77)? Wir sehen, Hartmanns Entwickelungsbegriff macht sich, von seinem eigenen Standpunkte aus, überflüssig und gegenstandslos. Und alles dies kommt daher, weil das All-Eine Wesen zunächst auf's Strengste von der Erscheinungswelt abgeschlossen, und dann — womit die correspondirende Einseitigkeit hervortritt — die Erscheinungswelt gleichsam mit Haut und Haaren unvermittelt in das All-Eine Wesen hineingezogen wird.

Konnte es vielleicht anfänglich scheinen, dass es fast nur auf einen Wortstreit hinauslaufe, ob man die Vielheit der Erscheinungen als blosse Herabsetzung der Wesensrealität, oder ob man sie als die gesteigerte, eigenste Wesensentfaltung ansehe, da doch in beiden Fällen die Erscheinungswelt die Manifestation des All-Einen Wesens sei, so wird jetzt, wo alle die Widersprüche, die sich aus der ersten Auffassung ergeben und durch die zweite Auffassung wie von selbst lösen, dargelegt sind, jener Unterschied in seiner ungeheuren Wichtigkeit klar vor Augen liegen. Noch auf zwei Punkte sei hingewiesen, an denen sich

Hosted by Google

die fundamentale Bedeutung des so oder so gefassten Verhältnisses von Wesen und Erscheinung auf's Bestimmteste hervorthut.

6. Der erste Punkt betrifft die Stellung des All-Einen Unbewussten zur Sittlichkeit und Gerechtigkeit, überhaupt zu den moralischen Begriffen. Im Vergleiche mit Schopenhauer ist es jedenfalls ein Fortschritt zu nennen, dass Hartmann die moralischen Begriffe aus dem All-Einen Unbewussten entfernt, also von der Setzung der Erscheinungswelt durch das All-Eine alle Begriffe von Schuld, Verantwortlichkeit, ewiger Gerechtigkeit u. s. w. strengstens fernhält. Schopenhauer glaubte in dem „Willen“ das Zauberwort des Weltverständnisses (Welt a. W. u. V. I, S. 133) gefunden zu haben. Es ging ihm wie Manchem, der das Stichwort für irgend eine vom Drange des sich entwickelnden Zeitgeistes geforderte Richtung in irgend einem Gebiete, sei es das der Politik oder der Wissenschaft, zum ersten Male ausspricht. Seine Kraft scheint sich im Wesentlichen in dem Aussprechen jenes epochemachenden Wortes und in dem Nachweise, dass überall auf dem betreffenden Gebiete von ihm das Gewünschte geleistet wird, erschöpft zu haben; zur begrifflichen Zergliederung und dem damit zusammenhängenden Auffinden der Schranken für seine Anwendung scheint ihm die Kraft zu fehlen. So auch bei Schopenhauer. Seine begeisterte Verranntheit in den Willensbegriff, den er nur intuitiv, durch unmittelbares Hineinschauen in sich selbst, erfassen zu können glaubte, machte es, dass er sich derart mit diesem Begriffe identificirte und derart in ihm aufging, dass er nun nicht mehr im Stande war, sich über ihn emporzuschwingen und von der Höhe aus auf den Inhalt desselben in voller Ruhe prüfend herabzusehen. So kam es, dass Schopenhauer dem Willen weit grössere Leistungen zumuthete, als es ihm seine eigenen Fähigkeiten und Mittel erlaubten. Der Wille Schopenhauers ist alogisch, grund- und gesetzlos; dessenungeachtet lässt er ihn sich derart benehmen, als ob er mit dem reichsten logischen Inhalte ausgerüstet wäre. Der Wille ist ohne Bewusstsein, also auch ohne Ahnung von irgend einem ein Sollen ausdrückenden Gesetze, und dennoch soll es die Schuld des Willens sein, sich zum Dasein entschieden zu haben, und die ewige Gerechtigkeit darin liegen, dass alle Leiden und Qualen in der Welt nur der Spiegel, der Ausdruck

Hosted by Google

jenes schuldvollen Wollens sind und in ihnen dem All-Einen Weltwillen sein Recht widerfährt (Welt a. W. u. V. I, § 63). Der Wille, der bei Schopenhauer ein durchaus mystisches Wesen ist, geht sowohl darin, dass er sich logisch gebärdet, wie auch in seinem innigen, wesentlichen Verhältnisse zu moralischen Begriffen, weit über das hinaus, was in seiner Kraft liegt. In beiden Punkten sucht Hartmann den Willen vom Widerspruche zu befreien. Er acceptirt das Logische im Weltprincipe; nur nimmt er es von den Schultern des Willens und schafft aus ihm ein eigenes, dem Willen ebenbürtiges, ebenso wie er, zeit- und raumloses Princip: die logische Idee. Anders verfährt Hartmann in dem zweiten Punkte: das Moralische entfernt er nicht nur aus dem All-Einen Willen, sondern überhaupt aus den unzeitlichen Weltprincipien, und weist ihm erst da, wo innerhalb der Erscheinungswelt das Bewusstsein entspringt, seinen Platz an. Erst hier, meint Hartmann, in dem Verkehre der Bewusstseinsindividuen mit einander, gewinnen ethische Begriffe Sinn und Bedeutung. Hartmann hat damit einen Schritt zu Hegel hin gethan, der ebenfalls erst da, wo sich die absolute Idee aus der Natur heraus zum subjectiven, bewussten Individualgeist entwickelt hat, den objectiven Geist mit seinen rechtlichen, moralischen und sittlichen Kategorien entspringen lässt. Allein wie ganz anders ist trotzdem die Stellung der Sittlichkeit bei Hegel und Hartmann! Und diese Verschiedenheit hängt mit der Verschiedenheit in der Stellung zusammen, die beide der Erscheinung in Beziehung zum Wesen geben. Sittlichkeit und Gerechtigkeit als solche können, nach Hartmann, nicht Zwecke im Weltprocesse sein; denn sie betreffen nicht unmittelbar das Wesen des Unbewussten; vielmehr werden sie, auf das innere Wesen der Individuen, d. h. auf das alleinige Unbewusste angewendet, völlig bedeutungslos (S. 624 f.). Sittlichkeit und Gerechtigkeit sind sozusagen unter der Würde des unbewussten Wesens; mit ihnen gibt sich der Wesenskern der Welt direkt nicht ab. Sie müssen sich, meint Hartmann, mit einer sehr untergeordneten relativen Bedeutung bescheiden (S. 625). Bei Hegel hingegen haben die rechtlichen und sittlichen Ideen ein viel concreteres, wahrhafteres Dasein als die unzeitliche logische Idee; es ist der Weltgeist selber, der sich in den Rechtsformen, in der Moralität und in den sittlichen Gestaltungen des Lebens

Hosted by Google

manifestirt. Sie sind wesentliche Stufen in seiner eigensten Entwicklung, Stufen, die nicht nur Mittel, sondern auch für sich selbst Zweck sind. Bei Hartmann, der die Individuen als solche, d. h. in ihrer Vielheit, nicht zugleich durch eine höhere Einheit umfasst sein lässt, sind demnach die erst mit der bewussten Individualwelt Geltung erlangenden sittlichen Ideen keineswegs über die Individuen übergreifende, sie als concrete Macht zusammenschliessende wesenhafte Allgemeinheiten, in denen, wie in Ehe, Staat u. s. w. die Individuen sich aufheben; sondern sie sind nur Urtheile, die das einzelne Individuum von einer gewonnenen höheren, kritischen Bewusstseinsstufe über seine eigenen oder fremden Handlungen fällt (S. 240). Sie sind also nur ganz subjective Ideen, nicht zugleich die über den Einzelnen übergreifende objective Substanz der Individuen. Weiter sind bei Hartmann die sittlichen Begriffe nur vorübergehende Mittel, um schliesslich die ganze Erscheinungswelt aufzuheben und wieder jenen Zustand herbeizuführen, wie er vor dem Entstehen der Erscheinungswelt, also auch vor dem Auftreten der moralisch urtheilenden Individuen stattfand. Hegel sieht zwar auch nicht das absolut Höchste in ihnen; doch aber vindicirt er ihnen selbständige, und eben darum für immer berechtigte Geltung.

7. Der zweite Punkt, in welchem sich die Wichtigkeit der Auffassung des Verhältnisses von Wesen und Erscheinung zeigt, betrifft das allenthalben bei Hartmann vorkommende direkte Eingreifen des Unbewussten in die Erscheinungswelt. Würde das All-Eine Unbewusste sich nicht für seine Zwecke gewisse Mechanismen erschaffen, die, einmal vorhanden, ohne besonderes Zuthun des Unbewussten, ihre Arbeit ganz im Sinne der im Unbewussten liegenden Zwecke verrichten, so müsste es an jedem Raum- und in jedem Zeitpunkte direkt thätig sein. Das unorganische, von den physikalisch-chemischen Naturgesetzen durchherrschte Gebiet, welches ein einziger grossartiger Mechanismus behufs Kraftersparniss ist (S. 620), hat darum keine direkten Eingriffe aufzuweisen. Im organischen Gebiete und innerhalb des Bewusstseins kommen sie allenthalben vor. Ueberall da, wo Hartmann die Wirkungen des Unbewussten aufweist, müssen wir mit einem Sprunge direkt auf das All-Eine Unbewusste zurückgehen; dieses detachirt gewisse Strahlenbündel

Hosted by Google

von Willensakten nach jenen Punkten der Erscheinungswelt hin, wo sein Eingreifen gefordert wird (Phil. Mon. IV, 5; S. 388). Zwar sind diese unausgesetzten Eingriffe des Unbewussten „gesetzmässig, nämlich durch den ein für alle Mal feststehenden Endzweck und die augenblicklich vorliegenden Verhältnisse, in welche eingegriffen wird, mit logischer Nothwendigkeit bestimmt“ (S. 619); doch aber wird durch dies fortwährende Recurriren auf das vom Jenseits aus wirkende Unbewusste der Begriff der Entwickelung innerhalb der Erscheinungswelt gründlich verdorben. Wenn wir irgend eine organische Erscheinung oder einen geschichtlichen Fortschritt erklären und begreifen wollen, so dürfen wir nicht, wie bei Hegel, uns ausschliesslich an die dem betreffenden Erscheinungsgebiete eigenthümlichen Gesetze halten; wir reichen nicht aus, wenn wir die der zu erklärenden Erscheinung vorangehenden Verhältnisse und Stufen untersuchen und nach den in ihnen liegenden Bedingungen, die das Hervortreten jener neuen Erscheinungen nothwendig machen, fragen. Das All-Eine Unbewusste hätte sich selbst in jenes Erscheinungsgebiet transformiren müssen, wenn eine ununterbrochene, sich ausschliesslich aus der eigenthümlichen Natur dieses Gebietes erklärende Entwickelung darin stattfinden sollte. Das Unbewusste detachirt nur bald da- bald dorthin seine vereinzelten Willensakte aus dem einen Mittelpunkte heraus, auf den also immer wieder zn recurriren ist. Es herrscht demnach in der Erscheinungswelt keine fortfliessende Entfaltung, so dass jede folgende Stufe in der früheren die ausreichende Erklärung ihres Bestehens fände; dies wäre nur möglich, wenn jede Stufe, als solche, eigenste Wesensentwicklung wäre. Bei Hartmann hingegen, wo das All-Eine Wesen ein ewiges Jenseits der Erscheinungen ist, giebt es ein fortwährendes Abspringen von der Erscheinungswelt auf den immer gleichen Mittelpunkt der Welt, der ausserhalb der Erscheinungen liegt. Auf diese Weise macht das fortwährende Eingreifen des Unbewussten allerdings den Eindruck einer fortwährenden Flickerei am Weltgebäude, einer stäten Correctur des Weltverlaufs. Es ist fast so, als ob wir es mit einem Rückfalle Hartmanns in den theistischen Gottes- und Wunderbegriff, in den die Welt am Gängelbande seiner Pläne leitenden alten Jehovah zu thun hätten. Zu solchem unliebsamen Anscheine führt, wie wir

Hosted by Google

sehen, die abstracte Auffassung des Verhältnisses von Wesen und Erscheinung

D. Die Individuation nach Hegel'schen Principien.

1. Das Problem der Individuation gehört sicherlich zu dem Schwierigsten in der Philosophie. Die individualistischen Systeme, die die Vielheit als das Ursprüngliche, nicht weiter Ableitbare hinstellen, bekennen damit entweder ihre Impotenz für die Lösung dieses Problems, oder sie sind so kurzsichtig, dass sie nicht einmal das Vorhandensein eines Problems bemerken. Bei einer ursprünglichen Vielheit kann sich nun einmal das Denken nicht beruhigen; schon indem wir Zusammenhang, Ordnung, Gesetz in der Vielheit vorfinden, werden wir gezwungen, die Einheit als das über die Vielheit Uebergreifende, als das logisch Erste anzuerkennen. Dieser Drang nach Lösung jenes Problems begegnet bei den individualistischen Systemen der Zumuthung, ihn gewaltsam zu unterdrücken. Doch auch die monistischen Systeme sind nur selten auf eine begriffliche Lösung dieses Problems eingegangen. Selbst Hegel, in dessen Philosophie, wie wir gleich zeigen werden, die Principien für eine gründliche Beantwortung der Individuationsfrage enthalten sind, hat dies Problem nirgends scharf in's Auge gefasst; er gleitet überall darüber hinweg, als ob seine Lösung sich von selbst verstände. Wir wollen nun andeuten, wie wir uns die Lösung jenes Problems nach Hegel'schen Principien denken.

Die logische Idee ist es, die sich verwirklichen, sich selbst darstellen, die Tiefen ihres Wesens vollständig ausschöpfen soll. Sie würde aber gleichgiltig in ihrem Anfangspunkte, in ihrem Keimzustande stehen bleiben, wenn sie nicht in sich einen Stachel trüge, der sie zum Fortgehen zwingt, wenn sie nicht fortwährend selbst einen Reiz auf sich ausübte, der sie antreibt, sich immermehr zusammenzunehmen und immer vollständiger auszuleben. Die Idee trägt keimartig einen unendlichen Reichthum an logischem Inhalte in sich. Um sich entfalten zu können, muss dieser Reichthum selbst nach dem Gesetze des Gegensatzes, der Negation, in sich verknüpft sein. Nur so ist er sich selbst ein Sporn und Antrieb zu immer tieferer Entfaltung. Diese beginnt

Hosted by Google

mit der dürftigsten, abstractesten, dem Wesen der Idee unangemessensten Gestalt; eben wegen dieser leeren, abstracten Form ist sich diese allererste Stufe selbst ungenügend. Das Leere im begrifflichen Sinne kann nur dadurch vorhanden sein, dass es ein an sich Volles, Concretes zu seiner Voraussetzung hat, das aber erst in der Emporarbeitung zu seiner Fülle begriffen ist. Das Leere weist unmittelbar darauf hin, dass es erfüllt sein sollte und dass es, von rückwärts betrachtet, eigentlich nur der Abfall des Concreten von sich selbst ist. Das Leere hat in sich selbst Nichts, worauf es sich stützen könnte, und schlägt daher in sein relatives Nichts, in seine begriffliche Negation, in das Concrete, Gehaltvolle um. Indem das Leere in sein Nichts zusammensinkt, ist es unmittelbar das Volle. Soll es überhaupt Fortschritt, Bewegung, Entwickelung geben, so muss der Inhalt jeder logischen Stufe sich selbst sein Anderssein, sein entsprechendes Gegentheil, zwar nicht überhaupt die Negation, aber doch die Negation seines eigenthümlichen Gehaltes, also eine selbst bestimmte, specifische, eigenartig positive Negation erzeugen, worauf dann dieses Anderssein stachelnd und reizend zurückwirkt und die logische Idee zwingt, beide Einseitigkeiten in einem höheren Inhalte zu vereinen. Die Negation demonstrirt es der Idee gleichsam ad oculos, dass sie bis hieher noch nicht genug gethan habe, dass in ihr, die solche Gegensätze in sich berge, auch die Kraft liegen müsse, sie in einem höheren Stadium zu überwinden.

Je schärfer, schneidiger und tiefergehend nun der Gegensatz ist, zu dem sich die Idee in ihrer Entwicklung entäussert hat, um so reichhaltiger, inniger und gediegener ist die darauf folgende Versöhnung. „Der Geist ist", wie Hegel sagt, „um so grösser, aus je grösserem Gegensatz er in sich zurückkehrt" (Phänomenol. S. 257). Die Idee wird, je selbständiger, fixirter, je mehr sich auf sich stemmend und gegen das Positive spannend die negative Einseitigkeit ist, um so mehr in ihren Tiefen aufgerüttelt, um so mehr gezwungen, ihre Kraft aufzubieten. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, erscheint die Individuation als die auf die Spitze getriebene Entäusserung der Idee zum Anderssein, als die äusserste Beschränkung, die sich die Idee selbst zu dem Zwecke auferlegt, um hierdurch wieder zu der tiefstgehenden Reaction, zur intensivsten und umfassendsten Vermittlung mit sich selbst getrieben zu werden.

Hosted by Google

Zeit und Raum sind das medium individuationis. Nachdem die reine logische Idee den Kreis ihrer Gegensätze im Elemente des raum- und zeitlosen Ineinander durchlaufen hat, ist es nun dies Element selbst, welches von ihr negirt und in's Gegentheil, in das absolute Aussereinander, gewendet wird. Vielheit, Einzelheit u. s. w. kommen als reine Begriffe bereits in jener logischen Idee, im Ineinander der reinen Begriffe vor. Jetzt, wo im Elemente, das sich die Idee gegeben hat, selbst unmittelbar schon Vielheit, Einzelheit vorkommen, ist die Vielheit und Einzelheit selbst in's Unendliche vervielfältigt und vereinzelt. Raum und Zeit sind in sich das absolut Viele und absolut Einzelne; es kann in der Theilung von Raum und Zeit nicht weit genug gegangen werden: auch das kleinste Raum- oder Zeitstück ist innerhalb seiner noch ein Aussereinander, ein noch weiter Vereinzeltes. In diesem Elemente des absoluten Andersseins hat die Idee zu arbeiten, um zu der vollendeten Selbsterfassung zu kommen, um das Zusichselbstkommen des Geistes, sein sich selbst für sich Offenbarwerden, sein sich als Geist, als Weltsubstanz, Weltform und Weltmacht erfassendes Wissen zu realisiren. Die Idee muss sich also in's Unendliche zersplittern und theilen, in sich eine unendliche Menge von gegenseitigen Schranken setzen, kurz sich individualisiren. Nur durch diese äusserste Beschränkung, durch das Eingehen in Raum und Zeit, innerhalb deren die verschiedenen Momente der Idee sich auf einen bestimmten Punkt fixiren müssen und so für einander durchaus sich ausschliessend werden, kann als Reaction eine so innige Vermittlung, ein so entschlossenes, energisches Hinübergreifen über alle Schranken, ein so gediegenes, sich selbst durchsichtiges Sich-Zusammenschliessen erfolgen, wie es uns im Reiche des Bewusstseins vorliegt und als immanentes Ziel in der Idee wesentlich thätig ist. Nur durch so schroffen Zwiespalt, den die Idee sich selbst erzeugt, rafft sie sich zu jener Einheit zusammen, die im organischen Leben, und noch weit mehr im einzelnen Bewusstsein, und zuhöchst in der Bewusstseinsentwicklung der Menschheit erscheint.

2. Was hier im Allgemeinen gezeigt wurde, lässt sich auch in einem engeren Kreise, in Bezug auf die Gattungen in der Naturwelt, deutlich machen. Es könnte Jemand meinen, dass, nachdem sich die zeitlose Idee in die Gattungen in Mineral-, Pflanzen- und Thierreich zersplittert hat, die Theilung in der

Hosted by Google

Idee weit genug vorgeschritten sei und dass die Gattungstypen als solche zur wahrhaften Wirklichkeit gelangen könnten. Die Natur würde dann aus der Abstufung der idealen, unveränderlichen Gattungstypen bestehen. Dies aber ist nicht möglich, weil in der Gattung die Idee noch lange nicht bis zur höchsten Entäusserung ihrer selbst gekommen ist. Die Gattungen bilden gegen einander kein Aussereinander; sie sind nicht punktuell gegen einander concentrirt; ihr sich abstufendes System ist durchaus in sich vermittelt, von Stufe zu Stufe übergehend, ohne fixe Grenzen. Solche Grenzen und Schranken sind aber nothwendig, um den Reichthum einer jeden Gattung, ihren begrifflichen Inhalt zur Existenz zu bringen. Nicht in dem Ineinander des Systems der Gattungen, sondern nur dadurch, dass jede Gattung die Möglichkeiten, die in ihr potentiell enthalten sind, isolirt und jede für sich besonders zur Existenz bringt, nur dadurch, dass sie ihren Inhalt in Einseitigkeiten zerreisst und in diese Art sich nach einer bestimmten Seite, in jene Art nach einer andren Seite ihres Inhalts ergiesst; nur dadurch also, dass sie sich zunächst zu einer bestimmten artlichen Einseitigkeit entschliesst und einer gewissen Seite innerhalb ihrer das Uebergewicht verleiht, wird der ganze Reichthum, der implicite in der Gattung enthalten ist, hervorgetrieben und gleichsam herausgezogen. An der Artschranke muss die Gattung sozusagen ihren Reiz haben, um sich vollständig auszuschöpfen. Jede zu ein und derselben Gattung gehörige Art stellt diese selbe Gattung dar, aber immer unter anderer Verschlingung der in der Gattung enthaltenen Momente, unter der Hervorhebung und Zurücksetzung immer anderer Momente. Die Gattung gewährt dadurch — oberflächlich ausgedrückt — verschiedene Ansichten von sich, die sich gegenseitig ergänzen und so eine Totalanschauung der Gattung gewähren. Jede Einseitigkeit wirkt treibend und drängend auf die Fülle des Gattungsgehaltes, so dass dieser mit der Heraussetzung der correspondirenden Einseitigkeit gleichsam antwortet. Natürlich ist dies nicht so zu nehmen, als ob die Gattung eine Zeitlang rein als Gattung vorhanden wäre, vielmehr kann die Gattung nur als Art Existenz gewinnen.

Allein auch damit ist der Spaltungsprocess noch nicht weit genug gediehen. Auch die Art hat noch eine Menge Möglich-

Hosted by Google

keiten in sich, die sich in ihr im Zustande des Ineinander befinden. Wie dort, so kann auch hier die Fülle dieser Möglichkeiten nur dadurch zur wirklichen Darstellung kommen, dass jede zum Fürsichsein kommt und gegen jede andere sich spannt und abgrenzt. Die Art muss sich selbst Schranken auferlegen; nur in Ueberwindung derselben zeigt sich der Artinhalt in seiner ganzen Vielseitigkeit. Soll nun der Zersplitterungsprocess sich hier vollenden, so muss diese Schranke, in die die Art eingeht, eine absolute sein. Sie darf nicht mehr, wie der Art- und Gattungsbegriff, eine Menge von Möglichkeiten enthalten; sonst müsste, um diese Möglichkeiten zu expliciren, wiederum eine neue Schranke gesetzt werden. Diese Schranke muss also nicht weiter zu zergliedern, zu analysiren sein; sie muss eine unbedingte Fixheit und Starrheit an sich tragen; alle Flüssigkeit des Begriffes muss ihr fehlen; sie darf nur die ganz formale Seite des Begriffs, das absolute Anderssein, die ganz leere Negativität darstellen. Dessenungeachtet haben diese Artschranken sich von einander zu unterscheiden; trotz ihrer totalen Leerheit und Inhaltslosigkeit dürfen sie untereinander nicht gleich sein, denn die Art soll sich ja nach ihren verschiedenen Seiten hin darstellen, es müssen also ganz verschiedenartige Schranken sein, auf die sie reagirt. Näher zugesehen aber, liegt diese Forderung, die wir an die Schranke zum Zwecke der totalen Ausschöpfung des Artinhaltes richten, (nicht trotz, sondern) gerade wegen der absoluten Leerheit der Schranke, in dieser bereits erfüllt vor. Die absolute Schranke nämlich stellt sich als Punkt (sowohl in Raum wie in Zeit) dar; die Punkte aber bieten wegen ihrer Leerheit keine Möglichkeit der Vergleichung dar. Die Leerheit macht sie zwar insofern gleich, als eben alle leer sind. Die Leerheit ist es aber auch, die sie zu einander total Ausschliessenden macht, die sie derart aussereinander setzt, dass sie sich gegenseitig um ihre Leerheit nicht kümmern und die Leerheit des einen Punktes für die des anderen gar nicht vorhanden ist. Die Leerheit also verschafft dem Punkte, dieser absoluten Schranke, seine Einzigkeit, seine Unsagbarkeit. Der Punkt ist das „Dieses“, über das sich nicht weiter reden lässt, das keck und starr dasteht, und, eben wegen seiner Armseligkeit, als das, was es ist, ohne weiteres Raisonniren hingenommen zu werden verlangt. Soll also mit der Auseinanderlegung des

Hosted by Google

Artinhalts der Spaltungsprocess zu Ende kommen, so muss er sich in lauter solche Einzigkeiten, in solch punctuelle Concentrationen ergiessen, womit dann die in Zeit und Raum existirenden Individuen gesetzt sind. Erst diese Einzigkeit der Raum- und Zeitpunkte ist eine Bürgschaft dafür, dass sich die Art nach allen Seiten hin darstellt; jedes Wo und Wann ist derart einziger, unvergleichlicher Natur, dass die Reaction der Art ebenso einzig ausfallen muss. Der eigenthümliche, fast unsagbare Grundton einer jeden Individualität, ihre eigenartige Färbung hängt damit aufs Engste zusammen. So wird der Gattung durch die Leerheit und Einzigkeit der Raum- und Zeitpunkte, als des medium individuationis, ein unendlicher Reichthum voll unvergleichlicher Eigenthümlichkeit entlockt, indem sie fortwährend in die äusserste Negation ihrer selbst eingeht, das „Dieses“ mit eigenthümlichem Inhalt erfüllt and so sich immer selbst neue Seiten abgewinnt.

3. Einige Bemerkungen mögen hier noch Platz finden. Natürlich ist nicht gemeint, dass jedes Individuum sich nur in einem einzigen Raum- und Zeitpunkte darstellt. Mag es auch in Raum und Zeit noch so ausgedehnt sein, so bleibt es doch immer in Raum und Zeit begrenzt, und wegen dieser bestimmten Begrenzung hat es dieselbe Einzigkeit und Unsagbarkeit wie der Punkt. Ausserdem aber ist ja stets ein ideeller Mittelpunkt jedes Organismus vorhanden, von dem aus der logische Inhalt jedes Individuums gestaltend, ordnend und leitend wirkt. Wo aber Bewusstsein auftritt, da ist der untheilbare innerste Mittelpunkt des Bewusstseins, das Ich, der stärkste Ausdruck der Individuation. Das Bewusstsein ist zwar selbst bereits eine auf Grund vorausgegangener Individuationen erfolgte Vermittlung; allein damit die Vermittlung tiefer und gediegener werde, muss diese Vermittlung selbst wieder in die Form des Aussereinander gesetzt werden, wodurch natürlich das Aussereinander, das Anderssein eine noch grössere Schärfe erreicht. Das Ich ist gleichsam das potenzirte punctuelle Anderssein; denn im Ich ist der Punkt zum Wissen von sich gelangt; die punctuelle Einzigkeit ist hier in sich selbst reflectirt; sie ist nicht nur an sich, sondern auch für sich selbst vorhanden. Das absolute Ausschliessen aller andern Punkte (d. h. der objectiven Aussenwelt wie aller anderen Ich) ist nicht nur sachlich, objectiv vorhanden, sondern wird auch subjectiv vollzogen; es ist gleich-

Hosted by Google

sam in zweiter Potenz gesetzt. Das Ich spannt sich in dieser seiner untheilbaren Einzigkeit aufs Aeusserste gegen die ihm entgegenstehende Aussenwelt und gegen die anderen Ich; es ist für beide das schlechthin Undurchdringliche und weiss sich als solches. Nur durch diese äusserste Diremtion der Idee entsteht der „springende Punkt der Selbstheit;“ damit aber zugleich die Bedingung für die absolute Versöhnung des Bewusstseins mit der Welt, wie sie die Hegel'sche Geistesphilosophie in ihren verschiedenen Stadien darstellt.

Hartmann meint, dass die Frage der Individuation geradezu eine der schlimmsten Blössen für das Hegel'sche System sei, dass die individuelle Einzigkeit ausserhalb der Tragweite des Begriffs liege und damit ausser der des Hegelschen Systems, wenn dieses sich consequent bleiben will (S. 596). Zuzugeben ist, dass bei Hegel das Verhältniss des sinnlichen „Dieses“ und der Vielheit der Erscheinungen zum Begriffe unklar bleibt, ja dass es oft den Anschein gewinnt, als komme dadurch etwas absolut Alogisches in die Welt. Wir glauben gezeigt zu haben, dass die Zersplitterung in Raum und Zeit, in die Vielheit der Einzeldinge nothwendig mitgedacht werden müsse, wenn wir uns die Entwicklung und Darstellung der unbewussten Idee im Hegel'schen Geiste denken, dass also die Individuation eine begriffliche Nothwendigkeit, mithin selbst zum Begriffe gehörig, Moment des Begriffes selber sei. Sie ist das relativ (aber nicht absolut) Begrifflose, die höchste Unangemessenheit zum vollendeten Wesen des Begriffs, aber immer noch auf dem Terrain des Begriffes selbst. Sollte der Begriff das Höchste leisten, so musste die negative Kraft, die in allem Begriffe thätig ist, für sich frei werden, selbständige Existenz gewinnen und so, gleichsam auf eigenen Füssen stehend, den Begriff zum höchsten Leben wecken. Die Negativität aber, selbständig geworden, zur einfachen Position gemacht, ist der fixe, starre, in seiner Einzigkeit unvergleichlich dastehende Punkt, das sinnliche „Dieses“. Die Negation als solche, in ihrer reinen Form zur Existenz gebracht, ist schlechthinige Negation alles Inhalts, aller Gliederung; und wie allen Inhalt, so negirt sie auch allen Zusammenhang; sie ist reines Abstossen von sich, das Ausschliessen κατ' ἐξοχήν. Was ist aber der Punkt Anderes?

Dass wir diese Erörterung im Hegel'schen Geiste gedacht

Hosted by Google

haben, möge eine Stelle aus seiner Phänomenologie (S. 25 f.) beweisen. Sie handelt von dem Verstande, als der Macht des Scheidens und Trennens, und passt darum hieher, weil die Individuation das objective Ur-theil der unbewussten Weltvernunft, ihre absolute Trennung in sich selbst, gleichsam die Thätigkeit ihrer als Weltverstandes ist. „Nur darum", sagt Hegel, „dass das Concrete sich scheidet und zum Unwirklichen macht, ist es das sich Bewegende.... Dass das von seinem Umfange getrennte Accidentelle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit Anderem Wirkliche ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen. Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Todte festzuhalten, das, was die grösste Kraft erfordert.... Nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, ... sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt."

Hosted by Google

IV. Capitel.

Hartmann's „Hellsehen des Unbewussten" und Hegel's Dialektik.

1. In dem Schelling'schen Absoluten waren alle Gegensätze derart erstorben, dass in ihm absolut gar Nichts von ihnen zu finden war. Das Absolute war die totale Indifferenz aller Gegensätze, eine trostlose Leere, die man nirgends anfassen und halten konnte, da es ihr an jeder inneren Markirung und Unterschiedenheit mangelte. Gegenüber diesem Absoluten als der Nacht, worin alle Kühe schwarz sind, brachte Hegel in das Absolute Erfüllung mit einem sich abstufenden, entwickelnden Inhalte hinein. Die unbewusste logische Idee Hegels enthält den ganzen Reichthum der durch allen Raum und alle Zeit geltenden Weltbegriffe in sich eingeschlossen. Gelungen aber ist ihm diese Beseelung des Absoluten, diese Erhebung aus der früheren Fadheit seiner Indifferenz zur Lebendigkeit seiner sich wider einander spannenden Momente, einzig durch seine Begriffsdialektik, wonach jeder Begriff das Negative seiner selbst bereits in sich trägt, also durch seine eigene innere Unruhe über sich hinaus zu einem neuen Begriffe getrieben wird. Auch Hartmann's logische Idee ist weit entfernt von jener eintönigen Leere; wir haben gesehen, wie im Gegentheil das zeitlose Unbewusste Alles und Jedes, was irgendwo und irgendwann in Raum und Zeit passirt, im Zustande des friedlichen Ineinander in sich trägt. Der Reichthum der zeitlosen unbewussten Idee lässt also Nichts zu wünschen übrig. Was ist nun bei Hartmann das Zauberwort, wodurch es ihm gelingt,

Hosted by Google

eine solche Fülle von Inhalt, dieses non plus ultra des Reichthums, in die absolute Idee hineinzubringen? Wie bei Hegel die immanente, dialektische Begriffsbewegung, ist es hier das absolute Hellsehen, wodurch sich die absolute Idee zur Differenz und damit zur Inhaltserfüllung bringt. Das absolute Hellsehen entspricht zunächst dem theologischen Begriffe der Allwissenheit, denn alles je Wirkliche und Mögliche ist der logischen Idee in gleicher Weise präsent und durchsichtig. Weiter aber umfasst das Hellsehen, als welches doch von der durchaus logischen Idee ausgeht und sich ebenso nur auf den zu ihr gehörigen, also logischen Inhalt bezieht, auch den theologischen Begriff der Allweisheit; alle von dem Unbewussten umfassten Data werden im angemessenen Momente zweifellos logisch und durchaus zweckmässig verknüpft (S. 620). Schon im vorhinein muss es von Interesse scheinen, die beiden Mittel, deren Eines Hegel, das Andere dem Philosophen des Unbewussten bei jener Erfüllung der logischen Idee dient, in ihrem Verhältniss zu einander zu erörtern.

Die logische Idee Hartmann's umfasst alle Phasen nicht nur dieser Welt, sondern aller möglichen Welten (Ges. philos. Abh. S. 30); alle möglichen Vorstellungen, alle möglichen Welten und Weltziele und Weltzwecke und ihre möglichen Mittel ruhen im absolut hellsehenden Unbewussten (S. 620). Da fragt es sich nun, woher denn alle diese möglichen Welten, Zwecke und Mittel in ihrer vollständigen Anzahl der unbewussten Idee auf einmal zur Verfügung stehen. Zwar ist das Sein dieser Möglichkeiten ein nur latentes, reines Sein; aber immer doch ein Sein, ein gewisses Bestehen. Dann aber ist es unmöglich, dass die Vorstellungen, die doch nach Hartmann kraft- und machtlos, ohne Energie, ohne alles Interesse gegen sich sind, sich selbst in dies Sein setzen sollen. Noch weniger kann dies der Fall sein, weil die Vorstellungen Hartmann's ohne eigene Fortbewegung, ohne die Fähigkeit, sich aus einander zu erzeugen, also ohne wahrhaft innern Zusammenhang sind. Wie sollen alle Möglichkeiten bei ihrer Zusammenhangslosigkeit dennoch in erschöpfender Anzahl in das reine Sein eintreten? Nur wenn der Begriff, das Logische gefasst wird als das sich selbst Begründende und Bezweckende, als das, eben weil es das Vernünftige ist, auch aus eigener Machtvollkommenheit Existirende, und wenn zweitens dem Begriff die Tendenz,

Hosted by Google

sich zu neuen Begriffen fortzubewegen, sich zu negiren und in's Gegentheil umzuschlagen, also innere Entwicklung zuertheilt wird, nur dann ist das ewige Vorhandensein der logischen Idee denkbar. Bei Hartmann ist es ein reines Wunder, dass alle diese unzähligen Vorstellungen da sind; denn sie bilden ein blosses Nebeneinander, ein chaotisches Gemenge von Möglichkeiten, deren keine mit Nothwendigkeit und aus innerem Drange die andere einschliesst, in sie übergeht und sich mit ihr vermittelt.

2. Doch wir vergassen vielleicht, dass es das absolute Hellsehen ist, das, als etwas von jenem logischen Vorstellungsinhalte Verschiedenes und gleichsam hinter ihm Stehendes, diese Vorstellungen irgendwie zusammenbringen und umfassen könnte. Allein solch eine über den Vorstellungen stehende Macht, die, als ein Subject, die Vorstellungen an sich hätte und so noch etwas Anderes wäre, als der Vorstellungsinhalt selbst, gibt es bei Hartmann nicht. Wollte man den der Vorstellung und dem Willen vorauszudenkenden „absoluten Geist", der sich zu ihnen wie die Substanz zu den Attributen verhält, hieher ziehen, so vergässe man, dass Hartmann zu dem „absoluten Geiste" nur durch das Bestreben kommt, die Zweiheit von Wille und Vorstellung mit einem Schlage aufzuheben, dass er hingegen da, wo er von dem absoluten Hellsehen spricht, immer nur das unbewusst Logische im Auge hat und den absoluten Geist nirgends als das diese Vorstellungen denkende Subject, als ihren Träger erwähnt. Ebenso wenig kann der Wille, der als das andere Attribut dem Logischen gegenübersteht, das das Hellsehen ausübende Subject sein; denn der Wille tappt blind zu und ergreift nur den Inhalt, den ihm das schon hellsehende Logische entgegenbringt. Gerade wie bei Hegel, fällt darum auch bei Hartmann das Denken, resp. Hellsehen, in den logischen Inhalt selbst hinein; der Inhalt der unbewusst logischen Idee selbst ist hellsehend. Von Hegel sagt Hartmann sehr richtig, dass durch die „Ausmerzung des Subjects aus dem Denkprocesse", durch das „Setzen der Idee als denkenden Subjects" mit Nothwendigkeit gefordert war, dass nun der logische Inhalt selbst das Denken vollziehe, sich denkend bewege; womit die Selbstbewegung des Begriffes, seine Flüssigkeit und mithin die Aufhebung des Satzes vom Widerspruch gegeben war („Ueber die dialekt. Methode", S. 117). Diese Consequenz gilt aber ebenso für Hartmann

Hosted by Google

wie für Hegel. Denn auch bei Hartmann fehlt das vom logischen Inhalte verschiedene denkende Subject. Jeder Versuch, auf consequent Hartmann'schem Standpunkte ein solches Subject zu denken, muss misglücken. Der logische Inhalt könnte von einem hellsehenden Subjecte nur dadurch erschaut werden, dass es die dem erschauten Inhalte immanenten logischen Gesetze in sich fungiren, den dem Inhalte immanenten logischen Zusammenhang in sich wirken liesse. Soll das hellsehende Subject kein Zauberer sein, so kann es sich den logischen Inhalt nur dadurch präsent machen, dass es sich seinen Gesetzen fügt und unterwirft. Das eigentlich Thätige im Subject ist also die dem logischen Inhalte immanente Gesetzmässigkeit; das Subject selbst, als solches, hat beim Hellsehen Nichts zu thun, es ist das fünfte Rad am Wagen. Das Subject fällt also hier durchaus in's Object hinein. Das absolute Hellsehen könnte darum Hartmann consequenter Weise nur in ganz objectivem Sinne fassen: die logische Idee ist absolut hellsehend, insofern ein jedes ihrer Inhaltsmomente sich nicht selbst genügt, sondern aus sich hinausweist auf einen neuen, sich negativ zu ihm verhaltenden Inhalt und durch dessen Vermittlung auf den ganzen übrigen Inhalt der logischen Idee. Insofern wäre dann jedes logische Inhaltsmoment nicht blind gegen die übrigen, es wäre zugleich das Hinaus über sich selbst und trüge in sich den nothwendigen Hinweis auf jene; die Inhaltsmomente wären sich gegenseitig erschlossen, durchsichtig, hell; ein jedes wäre, weil mit allen übrigen wesentlich vermittelt und in sich selbst bereits sein Anderssein tragend, in Bezug auf alle übrigen hellsehend. Dies wäre dann wahrhaft objectives Hellsehen.

Das absolute Hellsehen der logischen Idee wird so, indem Hartmann einerseits von der Selbstbewegung des Begriffes Nichts wissen will, ja das Princip der dialektischen Bewegung für eine pathologische fixe Idee erklärt („Dial. Meth." S. 94), und andererseits doch auch kein denkendes Subject hat, dem er etwa das absolute Hellsehen zuschieben könnte, zu einer reinen Unbegreiflichkeit. Noch unbegreiflicher aber wird die Sache, wenn wir den Verlauf dieses Hellsehens weiter verfolgen. Die möglichen Welten und Weltziele liegen gleichsam vor den Augen des Unbewussten ausgebreitet; nun überschaut es sie mit einem Blicke und muss von diesen möglichen Welten diejenige

Hosted by Google

realisiren, welche den vernünftigsten Endzweck auf die zweckmässigste Weise erreicht (S. 621). Hätte unter allen möglichen Vorstellungen die einer besseren Welt in dem allwissenden Unbewussten gelegen, so wäre gewiss diese bessere statt der jetzt bestehenden zur Ausführung gekommen (S. 621).

Die logische Idee muss also zwischen einer Menge von möglichen Welten prüfen, vergleichen, wählen; sie schätzt den Werth der verschiedenen möglichen Welten mit Hinblick auf das Endziel und die Mittel zur Erreichung desselben, und realisirt die vernünftigste und werthvollste. Das Unbewusste erscheint wie vorhin, so auch hier als eine über der Vorstellung stehende Macht, die aus einem dunklen Hintergrunde die Möglichkeiten prüft und sichtet. Wir sahen schon vorhin, dass diese Macht im Hartmann'schen Systeme keinen Platz hat. Es spukt hier noch etwas vom bewusst-persönlichen Christengotte, der verschiedene Pläne zur Weltschöpfung entwirft, die möglichen idealen Welten nach ihrem Werthe prüft und nun die beste in Scene setzt. Wie früher der christliche Wunderbegriff, so taucht jetzt gespenstartig und abgeblasst der christliche Gott an den Grenzen des Hartmann'schen Systemes auf. Doch ist diese reactionäre Tendenz bei Hartmann nicht zufällig: der logischen Idee fehlt eben Alles, wodurch sich der mehr vernünftige Inhalt vor dem weniger vernünftigen geltend machen, gleichsam sich vordrängen und dem Willen sich ausschliesslich zur Realisirung darbieten könnte. Um dazu im Stande zu sein, müssten die Vorstellungen ihre Gleichgiltigkeit gegen ihr So- und Anderssein und zweitens gegen ihre Existenz abstreifen. Dass diese Welt vernünftiger ist als jene, ist nicht ihrem Inhalte immanent. Eine grössere oder geringere Berechtigung des Inhalts nach Massgabe seiner Vernünftigkeit liegt dem Wesen der Hartmann'schen Vorstellungen ganz fern. Und würden sie auch den Stempel einer grösseren oder geringeren Berechtigung an sich tragen, so würden sie doch nimmermehr im Stande sein, nach Massgabe dieser Berechtigung dem Willen entweder zur In-Existenz-Setzung sich anzubieten, oder darin zurückzubleiben. Denn es geht ihnen jedwedes Interesse an ihrer Existenz ab; die Existenzfrage sozusagen existirt für sie gar nicht. Aus diesen Gründen muss denn so etwas wie ein transscendenter Schattengott das Geschäft der Auswahl unter den möglichen Welten und der Ueberlieferung der besten Welt an den Willen verrichten.

Hosted by Google

Hat nun einmal das hellsehende Unbewusste das vernünftigste Weltziel erkannt, so sind ihm mit einem Schlage auch alle Mittel bis ins Einzelne und Einzelste bekannt und gegenwärtig. Mit seinem wunderbar hellsehenden Blick sieht das Unbewusste bereits alle jene kleinen und kleinsten Zwischenfälle und Störungen, alle ganz äusserlichen Verwicklungen und mannichfach verschlungenen Kreuz- und Querzüge der causalen Reihen unübertrefflich klar voraus. Dieser ganze Inhalt könnte nur dann sich selbst durchsichtig und gegenwärtig sein, wenn in jedem Theile desselben die Tendenz zur Weiterbewegung, zur Negation und dadurch zum Fortschreiten über sich hinaus auf etwas Neues hin, läge. Da dies nun von Hartmann durchaus abgelehnt wird, so erscheint dieser im Unbewussten ruhende, bis ins Einzelste specialisirte Weltinhalt in der äussersten Zusammenhangslosigkeit. Man hat keine Ahnung, wie sich diese Unmasse der speciellsten Vorstellungen sachlich aus einander hervorbewegen, sich gegenseitig fordern und innerlich zusammenhängen soll. Da bleibt denn Hartmann wiederum Nichts übrig, als die Sache so zu wenden, als ob ein von dem Vorstellungsinhalte verschiedenes, über ihm schwebendes Subject mit dem Vorstellungsmateriale operirte, es auf die geeignete Weise, und dem jedesmaligen Falle entsprechend, combinirte und so auf der Weltbühne erscheinen liesse. Dem Unbewussten, sagt Hartmann, stehen kraft seines absoluten Hellsehens alle (in jedem einzelnen Falle) nur irgend zur Sprache kommenden Data zu Gebote. „Alle zukünftigen Zwecke, die nächsten wie die fernsten, und alle Rücksichten auf die Möglichkeit des Eingreifens in dieser oder jener Weise wirken auf diese Art im Entstehungsmomente der bedurften Vorstellung zusammen“ (S. 618).

3. Das Resultat unserer Untersuchung ist, dass das absolute Hellsehen Hartmann's, wahrhaft gefasst, sich nur als Selbstbewegung des logischen Inhalts, als Begriffsdialektik denken lasse; dass aber Hartmann bei seiner totalen Verwerfung des dialektischen Princips genöthigt ist, der Sache die Wendung zu geben, als ob das Unbewusste mit einer über jenem logischen Inhalte stehenden wunderbaren Kraft des Hellsehens begabt wäre, wodurch Hartmann zu einem in seinem Systeme keinen Platz findenden All-Einen denkenden Subjecte, dem der Vorstellungsinhalt blos inhärirt, gelangt, und ausserdem das

Hosted by Google

Hellsehen den Anschein des Wunderbaren, Unbegreiflichen erhält.

Das absolute Hellsehen Hartmann's ist, dem Princip nach dasselbe, subjectiv ausgedrückt, was Hegels Begriffsdialektik objectiv besagt. Wäre Hartmann nicht von einem so ungeheuren Horror vor der Widersprüche in Eins bringenden Dialektik erfüllt, er hätte nothwendig zu dieser Einsicht kommen müssen. Unwillkürlich aber ist er einige Male nahe daran, das dialektische Moment in sein Unbewusstes hineinzuverlegen. So wenn er von einem „idealen Conflicte" redet, in welchem sich die Momente der Idee befinden (Ges. philos. Abh. S. 35). Die Gegensätze, die in der Raum- und Zeitwelt sich im Zustande des Aussereinander befinden und daher nach Hartmanns Meinung keinen Widerspruch bilden, sind in der logischen Idee als schlechthin in einander befindlich zu denken. Alle Scheidewände, durch die man in der Raum- und Zeitwelt die gegensätzlichen Seiten etwa auseinanderhalten und so die Bildung eines Widerspruchs verhindern könnte, sind hier gefallen. Alle Beziehungen und Rücksichten, nach denen in der Raum- und Zeitwelt die widersprechenden Seiten etwa noch getrennt und so als sich nicht widersprechende dargestellt werden konnten, sind hier verschwunden; das absolute Ineinander duldet keine solche trennenden, veräusserlichenden Beziehungen. Der ideale Conflict also kann nur die Bedeutung des den Momenten der Idee immanenten Widerspruches haben.

An einer andern Stelle (S. 375) wird das unbewusste Vorstellen als ein auf einmal geschehendes „Ineinanderdenken" des ganzen logischen Processes, als ein unmittelbares, durch „die unendliche Kraft des Logischen" sich vollziehendes „Hin-sehen des Resultates" bezeichnet. Hiernach liegt in dem Logischen, also in dem Inhalte der logischen Idee die Kraft, die verschiedenen Momente des Processes in Eins zu fassen. Und diese Kraft muss doch wohl derart sein, dass jedes Moment der logischen Idee unmittelbar auf ein neues, von ihm verschiedenes hinsieht, also schon in seinem eigenen Inhalte auf den neuen hin-weist, also den neuen bereits in sich trägt — womit die jedem Begriffe immanente Negation seiner selbst, das Nicht-genügen eines jeden Begriffes an sich selbst, das dialektische Princip erreicht ist. Wie soll ferner eine „gegenseitige Durchdringung der Vorstellungen im Unbewussten"

Hosted by Google

(782), ein „In-Eins-Sein aller sich gegenseitig bestimmenden Momente“ der logischen Idee (783), eine „innere organische Mannigfaltigkeit“, in der jeder Theil der Idee durch das Ganze bestimmt ist (789), möglich sein, wenn nicht die Vorstellungen unter sich in logischem Flusse sind und jede Vorstellung an sich, dem Keime nach, eine neue Vorstellung ist?

Es liegt in der Natur der Sache, dass Hartmann, der mit seinem absoluten Hellsehen der logischen Idee sehr nahe an das Hegel'sche Princip der Dialektik streift, ja dasselbe darin implicite gesetzt hat, dennoch aber nicht zum Bewusstsein dieses dialektischen Gehalts seines eigenen Princips vorgedrungen ist, alles Dialektische aufs Heftigste bekämpft, in ihm den ärgsten Feind der Philosophie und alles gesunden Denkens, das Absurdeste, was je ein Kopf erdacht, die auf den Kopf gestellte Wahrheit erblickt. Diese geschworene Feindschaft gegen ein im unbewussten Grunde so nah verwandtes Princip, gegen ein Princip, das nur die, allerdings nicht eingesehene, Consequenz des eigenen Standpunkts darstellt, ist etwas, was sich auf den verschiedensten Gebieten wiederholt. Wenn die Liberalen gewöhnlichen Schlages sehr oft weniger Verständniss für den Socialismus zeigen als die Feudalen, und alle radicaleren Elemente mit ausgesuchter Feindschaft und Gehässigkeit verfolgen, so geschieht dies nach demselben Gesetz. Instinktiv wird gefühlt, dass man nahe daran ist, jene gefürchteten Consequenzen aus seinen eigenen Principien ziehen zu müssen, und da gilt es nun, gegen diesen allernächsten Feind sich mit Händen und Füssen zu wehren. Die Verständnisslosigkeit aber, womit der feindselige Standpunkt bekämpft wird, ergiebt sich daraus, dass der eigene Standpunkt im Grunde genommen bereits halb in dem bekämpften drinnen steht, diesen also nicht in der Ferne als ein sich scharf abgrenzendes Object gegenüber hat.

So wendet sich denn auch Hartmann in seiner Erstlingsschrift „Ueber die dialektische Methode“ mit dem Aufgebot alles Scharfsinns und aller Gründlichkeit gegen die Begriffsdialektik, um sie mit Stumpf und Stiel aus dem Boden der Wissenschaft auszurotten. Wir können hier unmöglich auf alle Einwürfe Hartmann's, die er in dieser Schrift macht, so sehr es sich auch verlohnen würde, eingehen; daraus könnte sehr leicht ein eigenes Buch werden. Hier sei es erlaubt, zwei

Hosted by Google

Punkte, in denen sich nach unserer Meinung besonders wichtige Missverständnisse der Hegel'schen Lehre von Seiten Hartmanns vorfinden, näher zu beleuchten. Der eine betrifft das Verhältniss des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten zum dialektischen Princip, mit andern Worten also die Frage, inwieweit die Widerspruchslosigkeit im Sinne der gewöhnlichen Logik innerhalb des Hegel'schen Systemes ein Kriterium der Wahrheit sei. Der zweite Punkt bezieht sich auf das Verhältniss des Verstandes zur Vernunft, also desjenigen Vermögens, mit dem Hartmann in der Wissenschaft völlig auskommen zu können glaubt, zum Vermögen des dialektischen Denkens.

4. Nach Hartmann hebt die dialektische Methode Hegels die Geltung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten ausnahmslos auf allen Gebieten auf; das im Sinne der gewöhnlichen Logik Widerspruchslose müsse für den Dialektiker überall als Kriterium der Unwahrheit gelten („Ueber die dial. Meth." S. 40 ff). Dem gegenüber lässt sich vielmehr zeigen, dass der dialektische Widerspruch vermöge seiner eigenen begrifflichen Natur sich zu der ihm scheinbar absolut entgegengesetzten Gestalt der formal logischen Widerspruchslosigkeit entwickeln müsse, um zu seiner eigenen Vollendung zu kommen. Zunächst hat man sich klar zu machen, dass der dialektische Widerspruch ganz anderer Natur ist als der formal logische. Der erstere gilt unter der Voraussetzung des ursprünglichen Ineinander, das sich weiter zum Aussereinander explicirt; er hat zur Voraussetzung die Einheit, die innerliche Verknüpfung, und entsteht nur, indem auf diesem Boden der Einheit sich die Spaltung, der Gegensatz hervorthut, jedoch so, dass sich die Einheit in der Trennung, in der Negation ebenso sehr aufrecht erhält und darin nur sich selbst durchführt und vollzieht. Wir haben hier Nichts mit dem Beweise zu thun, dass der so beschaffene dialektische Widerspruch innere Wahrheit und Geltung in der Wirklichkeit besitze; denn wir wollen ja darthun, dass unter der vorausgesetzten Geltung des dialektischen Widerspruchs die formale Widerspruchslosigkeit nicht völlig verbannt sei. Der formal logische Widerspruch nun entsteht, wo das Aussereinander als Voraussetzung gilt, wo die Dinge, Zustände, Eigenschaften, die sonst einander widersprechend wären, ausschliesslich als spröde und abstossend gegen

Hosted by Google

einander gedacht werden und nun trotzdem, dass der Standpunkt hier völlig in dem Aussereinander steht, das Ineinander behauptet wird. Nach dieser Vorbemerkung haben wir die Hauptsache zu beantworten, wo sich denn der dialektische Widerspruch, seinem immanenten Gesetze nach, zu einem derartigen Aussereinander der sich widersprechenden Seiten fortbewege, dass nun in Hinsicht auf dies Aussereinander der Widerspruch als unerlaubt erscheint.

Es liegt ganz im Hegel'schen Geiste, dass der Widerspruch nicht ein für allemal in seiner vollendeten Gestalt dasteht. Der Widerspruch selbst hat eine Entwicklung, deren Ziel die vollkommene Aussöhnung desselben in der Einheit ist. Die verschiedenen Stadien seiner Entwicklung werden sich sonach abgrenzen und charakterisiren nach dem Verhältniss der sich widersprechenden Seiten zur Einheit. Damit nun jene Versöhnung eine vollkommene, gediegene werden könne, muss der Widerspruch vorher die höchste Härte erreicht haben. Um in der Einheit auf's Innigste umfasst zu sein und nur in ihr zu leben, müssen die widersprechenden Seiten vorher völlig auseinandergefallen und der Einheit nahezu entronnen sein. Dies geschieht in dem Ausser- und Nebeneinander der Raum- und Zeitwelt. Hier stellt sich der zusammenhaltende, einheitliche Begriff als das nur Innerliche dar; die äusserliche, sichtbare Seite zeigt die Idee in dem Verhältnisse des Nebeneinanders, des gegenseitigen Sich-Abgrenzens, der nur äusserlichen Verbindung. Auf dieser breiten Aussenfläche der gesammten Raum- und Zeitwelt hat sich das Ineinander des Widerspruchs auf's Höchste entäussert und verläugnet, oder — mit andern Worten — es hat sich der Widerspruch selbst dadurch, dass er seine Seiten auseinanderfallen liess, auf's Höchste gesteigert und zugeschärft. Gerade weil der Widerspruch hier auf's Aeusserste gespannt ist und das Innerliche sich eine ganz unadäquate Aussenseite gegeben hat, ist für diese Aussenseite, also für denjenigen, der ausdrücklich nur in dieser Aussenseite der Raum- und Zeitwelt verweilt, das jenem Innerlichen Charakteristische, der Widerspruch, nicht vorhanden, so dass er also das Kriterium der Unwahrheit darstellt. Die Aussenseite der Welt müsste verlassen und in das Innere hineingestiegen werden, wenn vom Ineinander des sich Ausschliessenden die Rede sein sollte. Irgend ein A der

Hosted by Google

Aussenwelt ist allerdings, sofern man auf seinen innersten Begriff sieht, ein Etwas, ein Endliches, ein Eins u. s. w., es trägt also, inwiefern es diese Begriffe darstellt, den Widerspruch in sich; allein als zur Aussenseite der Welt gehörig, stellt es sich als von allem Widersprechenden abgegrenzt, genau fixirt und neben ihm befindlich dar. Wer daher das auf dieser (durch den dialektischen Widerspruch selbst geforderten und also in ihrem relativen Fürsichbestehen durch ihn selbst anerkannten) Aussenseite Getrennte und nebeneinander Befindliche in Eins setzen wollte und dabei immer noch allein die Aussenseite (und nicht das Innere der Dinge) im Auge hätte, also die aus der Aussenseite herausgegriffenen Dinge ohne Weiteres, sowie sie sind, in einander stellte, der beginge einen Widerspruch, der das Zeichen der Absurdität wäre; wie wenn er z. B. sagte, der Tisch sei zugleich Nicht-Tisch, nämlich ein Mensch; das Roth sei zugleich Nichtroth, nämlich blau u. dgl.

Wenn diejenige Seite der Welt, wo sich der Begriff rein bei sich selbst, in angemessener Form zeigt, die vernünftige Seite derselben genannt werden kann, so ist die Welt des Aussereinander, also die sinnlich wahrnehmbare Natur, die objectiv-verständige Seite der Welt. Indem die Idee zur Natur wird, lässt sie die Unterschiede auseinanderfallen und als gleichgiltige Existenzen auftreten; die Natur ist der nicht zur Einheit aufgelöste Widerspruch (Hegel, Werke VII, §. 248 und 249). Die Weltvernunft hat sich hier selbst getheilt, abstract gemacht, d. h. sie ist zum objectiven Verstande geworden. Was der menschliche Verstand subjectiv thut, ist hier ein objectiver Vorgang der sich entäussernden Weltvernunft. Jenes objective Thun der Weltvernunft, die sich die Form der Anschaulichkeit, des Nebeneinanderliegens, der gegenseitigen Fixheit gibt, ist aber als das primäre anzusehen, zu dem sich das subjective Trennen des Verstandes wie ein Nachbild zum Vorbild verhält. Das menschliche Bewusstsein muss solche Stufen zeigen, die den objectiven Vorgängen in der Idee entsprechen, also auch eine Stufe, in der das sich Widersprechende total getrennt, identitätslos ist. Diese Stufe ist eben der subjective Verstand. Bleibt er mit seinem Satze vom ausgeschlossenen Dritten innerhalb jenes Gebietes stehen, wo sich die Weltvernunft nach ihrer objectiv-verständigen Seite, in der Form des auseinandergefallenen Widerspruchs, der

Hosted by Google

Trennung, des Entweder-Oder zeigt, also innerhalb jenes Gebietes, in das nicht nur die Aussenseite der unorganischen und organischen Natur, sondern auch das Thun und Treiben der Menschen und ebenso ihr Vorstellen, wofern es als blosse Reihenfolge von innern Vorgängen, als blosse Begebenheit aufgefasst wird, hineinfällt: dann klappen beide Theile, der subjective und der objective, genau zusammen. Mit andern Worten: der Verstand ist dann auf jenem Terrain, wo er sein Gesetz von der Trennung des sich Widersprechenden getrost anwenden kann, und wo er daher jedes vermeintliche Ineinanderfallen desselben, z. B. des A und non-A, als Merkmal des Unmöglichen, des Unsinnigen anzusehen berechtigt ist. Wo demnach vorzugsweise die Aussenseite der Raum- und Zeitwelt (auch der innerlich-subjectiven, als blosser Reihenfolge von Vorstellungen) und die verschiedenen Beziehungen in derselben in Betracht kommen, also im gewöhnlichen Verkehre, im Gebiete der täglichen Arbeit, des industriellen Treibens, ja selbst in den sich mehr nur beschreibend verhaltenden Wissenschaften und in dem die Lernenden erst allmählich emporleitenden Unterrichte, also überall, wo nicht über die Aussenfläche der Welt in ihr begriffliches Inneres gedrungen wird, ist der Verstand mit seinen logischen Gesetzen im Rechte. Ebenso wie die Aussenseite der Welt nicht blos da ist, um von der höhern Entwicklungsstufe derselben verschlungen zu werden, sondern ihr gegenüber ein eigenartiges Sonderdasein behält, so ist auch der Verstand, wenn einmal die Vernunft dem Menschen aufgegangen ist, doch nicht total bei Seite zu legen und der Vernunft preiszugeben, sondern ihm sein eigenthümliches Gebiet trotzdem zu wahren. Nach dem hier Gesagten können die von Hartmann (ibid. S. 92 f.) vorgebrachten Beispiele, welche die Verlegenheiten und Widersinnigkeiten schildern sollen, in die ein seine Theorie auch in's praktische Alltagsleben hineinverlegender Dialektiker gerathen müsse, höchstens belustigend wirken; von widerlegender Kraft haben sie auch nicht eine Spur an sich.

Greift hingegen der Verstand über diese Sphäre, die ihrer Natur nach auffordert, von dem begrifflichen Zusammenhange wegzusehen, hinüber und verpflanzt seine formalen Gesetze auf begrifflichen Boden, will er also mit seinen Werkzeugen ins Innere der Welt vordringen, so stehen seine Gesetze mit den Voraussetzungen des Bodens, den er bearbeiten will, im Wider-

Hosted by Google

spruche, wodurch er sich selbst unausweichlich in Widersprüche verwickelt. Diese Widersprüche, in die sich der Verstand bei solch überfliegendem Verfahren verstrickt, sind jedoch ganz anders gestaltet als die dialektischen. Im Gegensatze zu letzteren, haben sie eingestandenermassen die Verstandesgesetze zur Voraussetzung. Sie zeigen sich daher stäts unter der Voraussetzung der absoluten Trennung der sich widersprechenden Seiten, oder was dasselbe ist, in Folge dieser absoluten Trennung. Gerade weil die totale Scheidung festgehalten wird, tritt das Umschlagen ins Gegentheil ein. Es geschieht dies daher gleichsam wider Willen der beiden Seiten, ganz ohne Vermittlung, gegen die ihnen beigelegte Tendenz des Bei-sich-selbst-Beharrens. Bei dem dialektischen Widerspruche hingegen liegt das Umschlagen ins Gegentheil in der Tendenz der vorausgesetzten einfachen Einheit. Ueberhaupt ist festzuhalten, dass überall, wo der Widerspruch ein berechtigter, die Wahrheit der Sache documentirender sein soll, er aus der eigensten Selbstbewegung der Sache hervorgehen, also in sich durchaus vermittelt sein muss. Es wäre ganz gegen den Geist der Dialektik, als durch welche Methode und Inhalt identisch gesetzt werden, ein fix und fertig dastehendes formales, für jeden beliebigen Inhalt passendes Kriterium für die Berechtigung des Widerspruchs zu fordern. Die Dialektik liegt in der Sache; wer daher einen Widerspruch prüfen will, muss auf das Wesen der Sache selbst eingehen und zuschauen, ob der Widerspruch sich aus diesem selbst, wie unwillkürlich, hervortreibt.

5. Wir fassen nun den zweiten Punkt kurz ins Auge. Hartmann bezeichnet das Verhältniss des Verstandes zur Vernunft, wie es sich bei Hegel findet, als Dualismus, als Antagonismus, als eine Zusammenkettung von zwei nach entgegengesetzten, sich widersprechenden Gesetzen denkenden Seelen. Die Vernunft schlage die Gesetze factisch todt, nach denen der Verstand allein denken könne. Der Kanon der Gesetze der Verstandeslogik verliere gegenüber der Vernunft jedwede Berechtigung. Wiewohl nun, führt Hartmann weiter aus, die Vernunft das schlechthin Allgemeine, Alles Durchdringende ist, bleibt unbegreiflicher Weise der Verstand gegenüber der Vernunft bestehen, in jedem Kopfe macht, wenn die Vernunft in ihm bereits ihr Licht leuchten lässt, der Verstand fortdauernde Opposition. Müsste der Verstand nicht längst zu den Todten

Hosted by Google

geworfen sein, während doch gerade die specifisch Hegel'sche Vernunft eine wahre Rarität ist (ibid. S. 52 ff)?

Wie Alles, so ist auch das Erkenntnissorgan bei Hegel in Entwicklung begriffen, und die Entwicklung besteht auch hier in dem Hindurchgehen durch die verschiedenen Einseitigkeiten und in dem schliesslichen Ueberwinden derselben. Die Wahrheit fällt dem Bewusstsein nicht mühelos in den Schooss, sondern will mit sauerem Schweiss erworben sein. Der Verstand nun ist eine solche Stufe in dem fortschreitenden Erkenntnissprocesse. Der Verstand steht bereits in der Wahrheit, allein ihm kommt nur die eine Seite derselben zum Bewusstsein: das Getrenntsein der Gegensätze, die Abstossung der sich widersprechenden Seiten. In diesem Festhalten der einseitigen Wahrheit liegt das Gesetz, nach welchem der Verstand operirt. Dies Gesetz wird von der speculativen Vernunft nicht geradezu todtgeschlagen, es wird nur eingeschränkt, indem ihm die berechtigte Stelle im Ganzen angewiesen wird. Auch die Vernunft trennt, scheidet, hält die Gegensätze auseinander; aber sie thut dies nur, um in ihrem Unterschiede sofort die Einheit aufzuweisen. Um die Einheit innerlich zu beleben, zum Fortschritt zu bringen, bedarf es des Auseinandergehens der Einheit, des Unterscheidens und Trennens. Nach dieser Seite hin ist das Verstandesgesetz in der Vernunftthätigkeit nicht schlechthin negirt, vielmehr bildet es einen, wenn auch nicht ausschliesslich giltigen, sondern von einem höhern Gesetze überragten, aber doch integrirenden Bestandtheil des Vernunftprincipes. Die Vernunft sieht darum in dem Verstande nicht blos etwas aus Bornirtheit Verkehrtes, sondern sie begreift ihn als einen Theil ihrer selbst, nur dass dieser Theil sich die Stelle des Ganzen angemasst hat. Diese Anmassung aber war nothwendig, weil nur durch die vollständige Auslebung und Darbildung der Einseitigkeit diese selbst zum Bewusstsein ihres Einseitigseins, ihrer Unzulänglichkeit für Ausfüllung des Ganzen, kommen kann. Der Kampf der Vernunft besteht allerdings, wie Hegel sagt (Werke VI, S. 69), darin, dasjenige, was der Verstand fixirt hat, zu überwinden. Allein dies Ueberwinden ist kein Vernichten, sondern blos ein Uebergreifen über die Einseitigkeit der abstracten Verstandesbestimmungen (ibid. 68), so dass der Verstand ein Moment der speculativen Philosophie bildet, allerdings ein Moment, bei welchem nicht stehen geblieben wird (ibid. 77).

Hosted by Google

Nicht nur aber dass der Verstand in der Vernunft erhalten bleibt, auch im Verstande birgt sich bereits die Vernunft. Allerdings birgt sie sich blos, d. h. die Vernunft ist das im Verstande selbst zwar bereits thätige, ihm selbst aber noch unbewusste Princip. Die Vernunft ist im Verstande noch nicht zur bewussten Selbsterfassung gekommen; eben darum stellt sich ihr eigenes Princip ihr selbst in der äusserlichen Form der blossen Trennung, in zerrissener, auseinandergefallener Gestalt dar. Auch für den abstracten Verstand sind, wie Hegel sagt, die in Einer Beziehung entgegengesetzten Bestimmungen (also das eigentlich Vernünftige) schon als Gesetz vorhanden. Nur lässt das formale Denken des Verstandes den widersprechenden Inhalt, den es vor sich hat, in die Beziehungen des Neben- und Nacheinander auseinanderfallen, wodurch das Widersprechende auseinandergehalten wird und ohne die gegenseitige Berührung vor das Bewusstsein tritt. Das formale Denken, das den Widerspruch für nicht denkbar hält, denkt denselben factisch, nur sieht es sogleich von ihm weg und bringt ihn niemals zusammen (Hegel, Werke V, 342). So erweist sich nach Hegel die Vernunft bereits im Verstande mächtig, aber sozusagen hinter dem Rücken des Verstandes. Die Schlingen, in die der Verstand geräth, die Verwirrungen, die zwischen seinen Einseitigkeiten entstehen, sind das Resultat des geheimen, sich selbst noch unklaren Thuns der Vernunft. Wider Willen schlagen die fixen Verstandesbestimmungen in einander um, weil eben an sich selbst jede bereits ihr Gegentheil ist. Je mehr sie der Verstand auseinanderzuhalten sucht, umsomehr erweist sich eine jede als bereits von der andern angesteckt und durch sie zersetzt. Indem der Verstand zur geistreichen Reflexion wird, gefällt er sich darin, diese Widersprüche aufzudecken, die Haltlosigkeit der Verstandesbestimmungen mit Freude und Genugthuung im Gefühle der Ueberlegenheit zu demonstriren. Der Verstand befindet sich in diesem die Verstandesbestimmungen auflösenden Verfahren auf dem Uebergange zur Vernnnft. Um Vernunft selbst zu sein, dazu fehlt noch, dass das positive Resultat dieses Auflösungsprocesses, das neue Leben, das aus den Ruinen blüht, nämlich das Ineinander der Gegensätze, ihre positive Einheit, ausgesprochen werde. So ist es nur der zum Bewusstsein über sich selbst gebrachte Verstand, was Hegel Vernunft nennt; und umgekehrt ist das, was er Verstand nennt,

Hosted by Google

jenes Stadium der Vernunftentwicklung, auf dem die Vernunft sich noch nicht selbst erkennt, gleichsam noch für sich selbst maskirt ist. Besonders deutlich wird dies Verhältniss von Hegel ausgesprochen, wenn er sagt, nachdem er den gesunden Menschenverstand als die Vernunft, die sich aber noch nicht erkennt, sondern vom Bewusstsein der Entgegensetzung begleitet ist, characterisirt hat: „Aber die Speculation erhebt die dem gesunden Menschenverstand bewusstlose Identität zum Bewusstsein“ (Werke I, 185). Und an einer andern Stelle heisst es: „Die Speculation erkennt das Absolute auch in demjenigen, was den Aussprüchen des gesunden Menschenverstandes zu Grunde liegt“ (ibid. 184).

Wo ist also hier jener Dualismus, jene Zwei-Seelentheorie zu finden, die Hartmann in unerhörtem Missverständnisse dem Hegel'schen System aufbürdet, dem er doch fortwährend die Flüssigkeit aller Gegensätze vorwirft? Auf die Frage aber, warum denn die Vernunft, nachdem sie in irgend einem Individuum schon bis zu sich selbst vorgedrungen ist, noch immer den Verstand neben sich bestehen und nach seinen eigenen Gesetzen operiren lässt, ist zu antworten, dass die objective Weltvernunft, um zu sich selbst zu kommen und sich in sich zu versöhnen, sich ein Gebiet der Trennung, Spaltung, des objectiven Entweder-Oder schaffen musste; dass die Vernunft, die eine ewig sich neu erzeugende ist, dies nur dadurch sein kann, dass sie sich ewig aus diesem Gebiete ihrer Entäusserung zurücknimmt und in Folge ihrer stäten Spannung zu demselben ewig sich wiederherstellt; dass daher dies Gebiet des Aussereinander eine fortwährende, nicht vorübergehende Geltung, ein immer dauerndes Bestehen besitzt, und dass daher in Bezug auf dieses Gebiet fortwährend eine Geistesstufe vorhanden sein muss, die zum Behuf der Erkenntniss jenes Gebietes denselben Character in subjectiver Form hat, der jenem Gebiet in objectiver Form eigen ist, d. h. den Character der Trennung, der Scheidung, des Auseinanderhaltens des sich Widersprechenden. Der Verstand hat daher das volle Recht, auf diesem Gebiet, wohin die äussere Natur, die Reihenfolge der inneren Zustände, das äusserliche Thun der Menschen gehört, seine von der Vernunft unberührte Thätigkeit fortwährend auszuüben. „Bei den endlichen Dingen,“ sagt Hegel und damit meint er offenbar jenes Gebiet der Trennung und Spaltung,

Hosted by Google

„ist es nun allerdings der Fall, dass dieselben durch endliche Prädicate bestimmt werden müssen, und hier ist der Verstand mit seiner Thätigkeit am rechten Platz. Er, der selbst Endliche, erkennt auch nur die Natur des Endlichen“ (Werke VI, S. 65). Beiläufig bemerkt, erhält von diesem Gesichtspunkte aus jene naive Lehre des Empedokles, wonach Gleichartiges nur durch Gleichartiges erkannt wird („ἡ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ“), einen tieferen Sinn und wahrhafte Bedeutung. Was jener alte Philosoph in unbefangen sinnlicher Anschauung so aussprach, dass wir die Erde nur durch die Erde in uns, Wasser nur durch Wasser in uns, Liebe nur durch Liebe, Streit nur durch Streit in uns, Alles also nur durch das in uns vorhandene Entsprechende erkennen, dies erhebt und reinigt sich auf unserem Standpunkte zu der begrifflichen Wahrheit, dass jedem Objecte (in unserem Falle die Aussenseite der Welt), um erkannt werden zu können, auf Seite des Subjects eine Bewusstseinsstufe entsprechen muss, die denselben subjectiven Grundcharakter besitzt, der in objectiver Form das Wesen jenes Objectes constituirt.

Hosted by Google

V. Capitel.

Kritik der Hartmann'schen Theorie der Bewusstseinsentstehung.

1. Eines der sonderbarsten Gebilde der Hartmann'schen Speculation ist seine Theorie der Bewusstseinsentstehung (Cap. C. III). Tiefsinn und Phantasie, klare innere Uebereinstimmung und Auflehnung aller Seiten gegen einander ist in diesem Capitel wunderbar gemischt. Hartmann stellt sich die Aufgabe, diejenigen objectiven Glieder und Momente aufzuweisen, durch welche sich der Process, den wir in subjectiver Auffassung als Bewusstsein kennen, aufbaut. Mehr zu verlangen, wie etwa, dass auch die Art und Weise gezeigt werde, wie aus dem objectiv dargelegten Processe gerade das, was wir Bewusstsein nennen, resultire, nennt Hartmann unbillig (S. 408). Wiewohl sich gegen diese Beschränkung der Aufgabe einwenden liesse, dass die wahrhafte, begriffliche Erfassung jenes objectiven Processes unmittelbar auf das Wesen des Bewusstseins hinweisen, ja im Grunde mit dem Bewusstseinsbegriffe identisch sein müsse (denn sonst wäre es ein reines Wunder, warum aus jenem objectiven Process gerade das Bewusstsein als Product hervorgeht), so wollen wir doch Hartmann nach dem von ihm selbst aufgestellten Massstabe behandeln, besonders da dies genügen wird, um die Unhaltbarkeit seiner Theorie nach allen Seiten darzulegen. Wir wollen also nur fragen, ob der von Hartmann dargelegte objective Process, der angeblich das Bewusstsein zur Folge haben soll, auf Grundlage der Hartmann'schen Fundamentalprincipien überhaupt nur möglich ist.

Hosted by Google

Im Reiche des Unbewussten sind Wille und Vorstellung in untrennbarer Einheit verbunden; die Vorstellung in ihrer Isolirtheit wäre ohne Existenz, ja ohne das Streben nach Existenz. Dies ist durchgängiges Gesetz in der Sphäre des Unbewussten. Aber auch nur hier; das Bewusstsein ist die Aufhebung jenes Gesetzes, sein Wesen liegt in der Emancipation der Vorstellung vom Willen, in ihrer Losreissung vom Mutterboden, dem Willen zu ihrer Verwirklichung, und in der hierdurch erzwungenen Opposition des Willens gegen die sich frei machende Vorstellung. Der Wille staunt und stutzt über das Vorhandensein einer willenlosen Vorstellung, einer Vorstellung, die sich jenes zwingenden Bandes entledigt hat, und eben durch dieses Stutzen und Opponiren kommt dem Willen jene „von Aussen gegebene Vorstellung“ mit ihrem Inhalte zum Bewusstsein (S. 404 ff.).

Alles dies ist scheinbar sehr einfach und klar. Wir hätten hiernach in der Welt zwei von einander radical verschiedene Gebiete: auf dem einen hat das Gesetz von der untrennbaren Einheit von Wille und Vorstellung unbedingte Geltung, auf dem anderen treten sie in Spaltung und Opposition. So einfach und widerspruchslos dies klingt, so drängt sich doch bald die Frage auf, wie es denn zugehe, dass die Vorstellung, die, ihrem eigensten Wesen nach, unwirklich und gegen ihre Existenz und Nichtexistenz ganz gleichgiltig ist, nun auf einmal durch die Bewusstseinsform zu einer völligen Verkehrung ihres ursprünglichen Wesens, zu einer derart kräftigen Bejahung ihrer eigenen Existenz kommen soll, dass sie mit dem Willen, der ursprünglich alle Realität für sich und die mit ihm verbundene Vorstellung in Anspruch nahm, in erfolgreiche Opposition tritt. Hartmann thut Nichts, um diese Unbegreiflichkeit zu heben. Allein dies ist noch nicht das Schlimmste: wäre Hartmann durch Eliminirung aller sonst denkbaren, sich factisch aber als unmöglich erweisenden Fälle, in Uebereinstimmung mit seinen Fundamentalprincipien, zu seiner Theorie gelangt, so müsste dieselbe, trotzdem die Verwandlung jenes Gesetzes in sein Gegentheil unbegreiflich bliebe, an Jedem, der mit Hartmann's Grundprincipien sich in Uebereinstimmung weiss, einen Bekenner haben. Doch gerade jenes Fundamentalgesetz von der untrennbaren Einheit der beiden Weltprincipien wird durch diese Theorie auch auf dem Gebiete, wo es nach Hartmann

Hosted by Google

von durchherrschender Geltung ist, in seiner eigensten Sphäre, innerhalb des Unbewussten nämlich, negirt und vernichtet.

2. Eine genauere Betrachtung jener Theorie wird dies sofort zeigen. Das Bewusstsein entsteht erst im Momente der Opposition des Willens. Alles, was dieser Opposition des Willens vorhergeht, fällt noch in das Dunkel des Unbewussten. Nun geht aber jener Willensopposition die Losreissung der Vorstellung voran; ehe der Wille stutzt und staunt, muss sich die Vorstellung bereits auf eigene Füsse gestellt haben; denn eben darüber staunt ja der Wille. Innerhalb des Unbewussten also schon hat die Vorstellung, die erst nachträglich zum Bewusstsein kommt, selbständige, vom Willen losgerissene Existenz gewonnen. Der Wille verleiht das Bewusstsein als ein Accidens denjenigen Vorstellungen, von denen er nicht sich als Ursache weiss (S. 410); jene rebellischen Vorstellungen stellen sich demnach als noch unbewusste dem Willen gegenüber. Es ist unbegreiflich, wie Hartmann diesen ungeheuren Widerspruch übersehen konnte. Er sagt zweimal, dass das Bewusstsein aus einer Opposition verschiedener Momente im Unbewussten entsteht (S. 405 und 406); und doch sagt er eine Seite vorher, dass im Unbewussten die Vorstellung immer nur durch den Willen hervorgerufen wird. Die Unabhängigkeitserklärung der Vorstellung ist, weil sie sich zugleich auf das Gebiet des Unbewussten erstreckt, die Nichtigkeitserklärung des im Unbewussten herrschen sollenden Fundamentalgesetzes von der totalen Gebundenheit der Vorstellung an den Willen. Die Emancipation der Vorstellung vom Willen muss, wenn sie im Bewusstsein statthaben soll, bereits im Reiche des Unbewussten ihren Anfang nehmen; dies ist aber unter der vorausgesetzten Giltigkeit des Hartmann'schen Fundamentalgesetzes absolut unmöglich.

Gesetzt den Fall, es würde irgendwie möglich, dass sich eine unbewusste Vorstellung plötzlich vom Willensboden losreisse und nun im harmonischen Unbewussten als störender Eindringling dastehe, so könnte sich diese Vorstellung doch nimmermehr halten, sie müsste sofort in ihr Nichts zurücksinken. Sie käme bei der allen unbewussten Vorstellungen eigenen Interesselosigkeit an sich selbst gar nicht dazu, sich dem Willen auf „empfindliche“ Weise bemerkbar zu machen, Aufsehen zu er-

Hosted by Google

regen und das Stutzen des Willens hervorzurufen. Und wenn nun gar der Wille opponirt und die immer noch unbewusste Vorstellung zu Schanden machen will, wie sollte da nicht der Schwächling von Vorstellung sofort unterliegen? Woher soll der Vorstellung die Riesenkraft kommen, sich dem Willen, als dem eigentlichen Kraftprincip, überlegen zu zeigen? Dies muss aber Alles vorhergehen, ehe der Tag des Bewusstseins anbricht. Erst dadurch, dass der Wille sich in seiner Opposition gegen die (unbewusste) Vorstellung zu schwach fühlt, wird ihm ihr Inhalt bewusst.

Die Vorstellung ist gegenüber dem Willen zunächst durchaus unselbständig und hat keine Macht über ihn. Da benutzt sie, wie Hartmann ausführt, seine Blindheit, bringt ihn vermöge eines Kunstgriffes in Conflict mit sich selbst und wird so zu einer gegen den Willen selbständigen Macht (S. 743). Ein Kunstgriff also soll der Vorstellung Selbständigkeit verschaffen. Diesen Kunstgriff muss sie sich auf unbewusste Weise vorher ausgedacht haben, und zwar hinter dem Rücken des Willens, so dass der Wille den Inhalt ihres Kunstgriffs nicht ergreifen und zu seinem eigenen Inhalte machen kann; denn dann käme er ja dem Willen nicht mehr unerwartet und wäre überhaupt kein Kunstgriff. Während er also der Vorstellung die Selbständigkeit erst verschaffen soll, liegt in dem Ausdenken und Vorstellen desselben bereits ein gegen den Willen selbständiges und eigenmächtiges Benehmen. Um die Verselbständigung der durchaus unselbständigen Vorstellung zu erklären, wird demnach von Hartmann ihre Selbständigkeit bereits vorausgesetzt, d. h. es wird in Wahrheit Nichts erklärt. Der noch unbewussten Vorstellung wird bereits ein Interesse an ihrer eigenständigen Existenz untergeschoben; denn nur durch ein Interesse daran ist es möglich, dass die unbewusste Vorstellung sich ihre durch einen Kunstgriff herzustellende Selbständigkeit vorstellt. Damit ist aber das Wesen der unbewussten Vorstellung, das in der vollständigen Gleichgiltigkeit gegen die eigene Existenz besteht, auf's Entschiedenste verläugnet.

Am Allergrellsten tritt der Widerspruch heraus, wenn wir bedenken, dass die Entstehung und Entwickelung des Bewusstseins dss hauptsächlichste Mittel zur Erreichung des absoluten Zweckes der Weltvernichtung ist. Im unzeitlichen Zustande bilden alle zu diesem Ziel gehörigen Momente ein unauflösliches

Hosted by Google

Ineinander. Der unzeitliche Wille reisst nun dies ganze Ineinander von logischen Momenten, deren vorzüglichsten eines die Entstehung des Bewusstseins ist, an sich, so dass das Ganze der Momente, insonderheit auch die Bewusstseinsentstehung und was hierzu gehört, vom unzeitlichen Willen gewollt wird. Und doch soll jene Vorstellung, auf deren Veranlassung der Wille Bewusstseinverleihend auftritt, dem Willen als ungewollte gegenübertreten und gerade hierdurch seine Stupefaction, ohne die es zu keinem Bewusstsein kommt, erzeugen. Ist die Bewusstseinsentstehung vom unzeitlichen Willen gewollt, so gilt dies eo ipso auch in Bezug auf die zeitlichen Willensakte; diese aber sollen nach Hartmann das, was im unzeitlichen Willen, also in ihrem Urgrunde, als gewollt vorhanden ist, als etwas Ungewolltes, als Etwas, womit der Wille noch nie zu schaffen gehabt, sich gegenüber finden!

3. Trotz dieses wahrhaften Knäuels von Widersprüchen in der Hartmann'schen Bewusstseinstheorie stehen wir keinen Augenblick an, die ihr zu Grunde liegende tiefe Wahrheit anzuerkennen. Und diese Wahrheit liegt darin, dass das Bewusstsein aus der schärfsten, schneidigsten Opposition solcher Elemente, die in Wahrheit zusammengehören und im Grunde Eins sind, hervorgeht. Der tiefgehendste Weltwiderspruch ist es, der das Bewusstsein, dieses Schmerzenskind der Welt, hervorspringen lässt. Da nun aber nach Hartmann der Widerspruch in der Welt keine Rolle spielt, sondern in ihr sich Alles in widerspruchsloser Harmonie vollzieht, so wird diese Opposition von Wille und Vorstellung, dieses Sich-Entzweien des innerlich Identischen, dieses gegenseitige Sich-Widersprechen der ihrem Wesen nach schlechterdings mit einander verbundenen Weltprincipien zu einem Widerspruche mit den Hartmann'schen Fundamentalprincipien, die eben den realen Widerspruch in der Welt nicht dulden, zu einer völligen Unbegreiflichkeit, zu einer unerhörten Ausnahme von den für absolut giltig proclamirten Gesetzen. Nicht nur, wie Hartmann sagt, eine gewissermassen unnatürliche Spaltung in der Harmonie der beiden Attribute des Unbewussten ist das Bewusstsein (S. 536), sondern es ist geradezu die totale Verkehrung ihrer Natur, und zwar noch auf dem Gebiete, wo sie dieselbe zu bewähren hätten. Nur da, wo die Einheit selbst als abstract, daher als von sich abstrahirend, sich

Hosted by Google

selbst negirend und zum Widerspruch forttreibend aufgefasst wird, wo also dem Widerspruch im Weltprocesse reale Macht zuerkannt wird und er als der Weltbeweger, als das Salz alles Fortschrittes gilt, nur da kann im Einklange mit den Principien des Systems das Bewusstsein aus der Opposition des in Wahrheit Identischen erklärt werden. Dies wird daher vorzüglich innerhalb des Hegel'schen Systemes möglich sein. Das Bewusstsein ist hier die Versöhnung der bis auf's Tiefste zerrissenen und gegen einander gespannten Idee, die Verinnerlichung und In-Eins-Setzung der auseinandergetretenen, selbständig gewordenen entgegengesetzten Seiten der logischen Idee.

Am Leichtesten mit der Erklärung der Bewusstseinsentstehung macht es sich der Theismus mit seinem bewusstpersönlichen Gotte. Was das Resultat der heftigsten Kämpfe und tiefsten Entzweiungen ist, stellt der Theismus fix und fertig an die Spitze der Welt und seines Systems. Unfähig, die verwickelten logischen Voraussetzungen des Bewusstseins einzusehen, gibt er ihm das Ansehen der Voraussetzungslosigkeit. Die Welt wird von ihm auf den Kopf gestellt: was erst durch die Spannung der Idee gegen die Materie und zwar gegen die organisirte Materie, durch Einschränkung und Begrenzung gegenüber der Aussenwelt und gegenüber anderen Bewusstseinen möglich ist, verwässert der Theismus zu einem uneingeschränkten Bewusstsein, von dem man nicht weiss, woher es kommt, wie es sich erhält, wie es funktionirt und seine Denkprocesse vornimmt. Auf der ganz entgegengesetzten Seite stehen Materialisten und Schopenhauer. Beide weisen dem Bewusstsein in der Welt den letzten Platz zu: erst wo die Materie die complicirtesten, feinsten Verbindungen eingegangen ist, erst wo das Gedränge und Gewirre der Willenserscheinungen so gross geworden ist, dass die gegenseitige Störung für die Erhaltung des Individuums allzu ungünstig wäre: erst da erscheint das Bewusstsein mit seinem die Welt erhellenden Lichte. Allein weder, wie dies letzthin auch Du Bois-Reymond ausgesprochen hat, die vernunftlose Materie, noch der blinde, dunkle Wille machen das plötzliche Auftauchen des Bewusstseins begreiflich. Der Materialist gerade so wie der Schopenhauerianer müsste, wenn beide sich selbst verstünden, vor dem Factum des Bewusstseins wie vor einem unerhörten Weltwunder Halt machen. Materie wie Wille können nur durch einen totalen Abfall von

Hosted by Google

sich selbst dazu gelangen, sich plötzlich das Licht des Bewusstseins anzuzünden. Wenn also die Welt beider im Bewusstsein gipfelt, so ist das Bewusstsein doch keineswegs die Fortsetzung des Wesens der Welt und dessen Vollendung, sondern eine völlige Verläugnung des von beiden statuirten Weltkernes. Die Aufgabe ist, das Bewusstsein als die höchste Leistung eines solchen Weltprincips darzuthun, das die Möglichkeit und Nothwendigkeit dieser Leistung seit je in sich trägt. Das Bewusstsein wird dann seinem Ansichsein nach bereits in dem ewigen Weltkerne enthalten sein; als Ziel der Weltentwicklung wird es auch hierin schon bewegend und treibend wirken. Diese Wahrheit enthält der Theismus, aber als eine missverstandene, denn er fasst das im Absoluten, seinem Keime und Begriff nach, thätige Bewusstsein so auf, als ob es im Absoluten bereits zur vollen Wirklichkeit gelangt wäre. Lässt man dieses Missverständniss bei Seite und sieht in dem Weltprincip zwar bereits den Drang nach Bewusstsein, lässt aber die Realisirung dieses Dranges, also das wirkliche Bewusstsein erst als Schluss der Weltentwicklung entstehen, so ist in dieser Ansicht das, was Theismus und Schopenhauer in entgegengesetzter Weise Wahres in sich enthalten, vereinigt, und zugleich die entstellende, vereinseitigende Unwahrheit beider Seiten abgestreift. Dies kann nur geleistet werden, wenn das unbewusst Logische in den Mittelpunkt der Welt gesetzt wird; denn dann ist dem Bewusstsein und den vor ihm liegenden Stufen eben das Logische gemeinsam, und jene klaffende Lücke ist aufgehoben. Insofern ist Hartmann auf dem besten Wege zur Lösung dieser Aufgabe. Allein sein Unbewusstes kennt nur das Gesetz der Identität; indem er nun aber mit tiefem Blicke das Wesen des Bewusstseins als im Widerspruch, in der Opposition liegend erkannt hat, geräth er hierbei mit seinem Fundamentalprincipe in Conflict. Dieser Missstand findet sich in Hegel's Principien nicht. Der logischen Idee Hegel's ist die Tendenz zur Selbstentzweiung, zur Erzeugung des Widerspruchs wesenhaft. Versuchen wir daher, ganz im Allgemeinen die Bewusstseinsentstehung nach Hegel'schen Principien zu zeichnen. Schon hier sei darauf hingewiesen, dass auch auf diesem Wege der materialistischen Wahrheit von der Abhängigkeit des Bewusstseins von der organisirten Materie vollständig Rechnung getragen wird.

Hosted by Google

4. Was ist in dem empirisch uns vorliegenden Wesen des Bewusstseins enthalten? Das Bewusstsein ist absolute Innerlichkeit und punctuelle Concentration auf sich selbst. Ebenso sehr aber ist das Bewusstsein Hinausschauen aus sich selbst, Projiciren des idealen Raumes, also Eingehen in das totale Aussereinander. Und zwar ist es nicht bald das Eine, bald das Andere, nicht das Eine und das Andere neben einander; sondern indem ich den Raum aus mir hinausschaue, weiss ich ihn als den meinen; ich weiss mich in meiner absoluten Innerlichkeit gleichsam überall in jenem Aussereinander gegenwärtig. Indem ich mich punctuell auf mich selbst beziehe und eben in dieser ganz einfachen Selbstbeziehung mich habe und besitze, steht mir doch die ungeheure Elasticität zu Gebote, mich in den vielgestaltigen Inhalt meiner Anschauungen, Phantasiebilder u. s. w. hinein auszudehnen, in jenes Drängen und Wogen mich derart hineinzuspielen, dass es in dem absoluten Punkte meiner Innerlichkeit vor sich geht. Wiewohl ein rein innerlicher Punkt, habe ich doch einen weit ausgedehnten, idealräumlichen Umfang.

Hiermit hängt der im Bewusstsein in mehrfachen Gestalten auftretende Widerspruch zwischen Einzelheit und Allgemeinheit zusammen. Im Bewusstsein fühle ich mich als einzelnes, untheilbares, unvergleichliches Ich, als zugespitzteste, allein auf sich ruhende, nur in sich steckende, atomistische Einzelheit, als persönliches Wesen von durchaus eigenartiger Beschaffenheit und deshalb unersetzlichem Werthe. Andererseits jedoch enthält das Bewusstsein, je höher es entwickelt ist, einen um so allgemeineren Inhalt. Das denkende Bewusstsein ist, wie Feuerbach ganz richtig sagt, das eigentliche Gattungsvermögen; es vertritt die allgemeinen Angelegenheiten, es ist die über- und unpersönliche Kraft des Menschen. Der Verstand ist das Bewusstsein des Gesetzes, der Nothwendigkeit, das reine, affectlose Licht der Intelligenz („Wesen des Christenthums", S. 50; 2. Aufl.). Während ich mich in meinem Selbstbewusstsein als sprödes, sich gegen alles Uebrige streng abschliessendes Ich weiss, bin ich doch darin zugleich, indem ich mich denkend verhalte, ein, um mit Feuerbach zu reden, universales, pantheistisches Wesen, die Identität aller Dinge und Wesen (ibid. S. 67). Und zwar je mehr der Mensch sein innerstes Wesen als allgemeines,

Hosted by Google

unendliches weiss, um so mehr spitzt sich ihm sein Bewusstsein zu; je mehr er sich allgemeinen Interessen widmet, nicht sich selbst, sondern der Sache der Menschheit lebt, um so mehr kommt es zur Zusammenraffung und Heraushebung seines punctuellen Kernes. Je mehr er sich als Geist, als Weltumspannendes, mit dem Wesen der Welt identisches Denken weiss, je allgemeiner also sein Bewusstsein wird, um so intensiver fühlt er sich auf sich selbst concentrirt, wie einen im Mittelpunkte einer Kugel befindlichen Lichtpunkt.

Wenn wir diesen Widerspruch nach seiner physischen Seite betrachten, so stellt er sich in folgender Gestalt dar. Das Bewusstsein ist an das Gehirn gebunden, und dennoch spiegelt sich im Gehirn die ganze Welt, wenn auch nicht in allen ihren Details, so doch in ihren allgemeinen, ewigen Gesetzen. Das Bewusstsein durchdringt die Welt, nicht indem es sich gleichsam direkt in die Weltzusammenhänge hineingiesst und, wie dies in den mehr instinktiven unbewussten Zuständen des Hellsehens u. s. w. der Fall ist, in unmittelbaren Contact mit dem räumlich und zeitlich Entfernten tritt, sondern indem es sich streng auf den winzigen Raum des Gehirns beschränkt, von hier aus gegen die Welt abgrenzt und sich gleichsam gegen sie auf's Aeusserste spannt.

Dieser Widerspruch zwischen Einzelnem und Allgemeinem wiederholt sich auch in dem sozusagen ideellen Raume des Ich. Das Bewusstsein beleuchtet bei Weitem nicht den gesammten ideellen Inhalt des Ich; nur ein sehr kleiner Ausschnitt unseres Vorstellungskreises fällt in ein und demselben Zeitpunkte in unser Bewusstsein, der weitaus grösste Theil verharrt in der Nacht des Unbewussten. Nicht nur gegen die reale Aussenwelt also, sondern auch gegen den ganzen unbewussten Vorstellungsschatz unseres Ich spannt sich der vom Bewusstsein durchleuchtete Vorstellungsinhalt. Nur durch die ungeheuerste Selbstbeschränkung und Spannung gegen alles draussen Liegende gewinnt die Innerlichkeit jene Intensität und Potenzirung, die sich uns als Bewusstsein darstellt. Auch innerhalb des unbewussten Ideellen muss sich die Idee auf's Aeusserste vereinzeln, fast auf einen Punkt concentriren, damit Bewusstsein entstehe.

Ebenso demüthigend wie die Bewusstseinsenge, scheint für das Bewusstsein auch die Abwechslung von Wachen und Schlafen, also seine zeitliche Beschränktheit zu sein. Das

Hosted by Google

Bewusstsein ist nur im Stande, sich eine ganz beschränkte Zeit bei sich selbst zu erhalten; nach einer eng begrenzten Stundenzahl geht es sich selbst verloren, es wird zu seinem Nichtsein. So unterliegt das Bewusstsein nicht nur der (real- und ideell-) räumlichen, sondern auch der zeitlichen Vereinzelung. Und zwar ist es der Begriff des Bewusstseins, der das Nacheinander der Zeit an sich erfährt. Nicht nur der Zustand des Bewusstseins verläuft in der Zeit: das Bewusstsein geht vielmehr derart in die Zeit ein, dass sein innerstes Wesen, gerade so wie der abstracte Zeitpunkt, in sein Nichtsein, den Schlaf, verfliesst. Dennoch aber ist das Bewusstsein das die Zeit Ueberragende, relativ Zeitlose. Nicht nur, dass sich das Bewusstsein alle Zeitmomente hindurch, selbst über den Zustand des Schlafes hinüber, als ein und dasselbe, als identischen Punkt erhält: auch der kleinste Zeitpunkt, den das Bewusstsein sich vorstellt, enthält eine unendliche Menge von Zeitpunkten in sich, ohne dass es sie als zeitliche zu unterscheiden vermag. Diese Zeitpunkte existiren für das Bewusstsein als unzeitliche; es überwindet also im wahren Sinne des Wortes die Zeit in jedem Momente. Stände das Bewusstsein nicht zugleich auch über der Zeit, so könnte es sich nicht als eine durch die Zeit hindurch identische Einheit darstellen und gleichsam auf die Zeit herabblicken.

5. Unsere Analyse hat gezeigt, dass im Bewusstsein die härtesten, schärfsten Gegensätze zur Einheit verbunden sind. Das Bewusstsein ist Nichts weiter als die Aufhebung dieser Gegensätze zur Einheit. Damit haben wir zugleich einen Hinweis auf die Entstehung des Bewusstseins gewonnen. Wir wollen nun sehen, wo innerhalb der Weltentwicklung jene Gegensätze in solch schneidiger Weise auftreten. Der Ort ihres Auftretens wird zugleich der Punkt sein, wo das Bewusstsein hervorbrechen muss. Sollte sich für uns das Gehirn oder überhaupt die organische Materie als jener Ort herausstellen, so würde dies nicht nur eine bestätigende Probe unserer empirischen Analyse, sondern auch eine gewisse empirische Bestätigung des Hegel'schen Systemes sein, nach dessen Grundanschauung wir jetzt jenen Ort der Bewusstseinsentstehung ausfindig machen wollen.

Selbstentzweiung und Wiederversöhnung, Negation und Aufheben derselben, kurzum Bewegung nach dem Gesetze des

Hosted by Google

immanenten Widerspruchs findet sich bereits in der rein logischen Idee, in dem unzeitlichen und unräumlichen Ineinander der logischen Kategorien. Allein hier geht noch Alles im rein innerlichen Elemente des allgemeinen Denkens vor sich; objective Innerlichkeit und raum- und zeitlose Allgemeinheit haben innerhalb der logischen Idee noch nicht ihren Gegensatz gefunden. Eben darum ist die Vermittlung innerhalb ihrer noch erst objectiv; die Ueberwindung aller Gegensätze ist noch nicht für sie selbst da. Damit nun die logische Idee es zu dieser Durchleuchtung mit ihrem eigenen Lichte, zu der Verinnerlichung des Sich-Wissens bringe, bedarf sie der totalen Entäusserung, der Einkehr in die Elemente des absoluten Aussereinander, der totalen Vereinzelung, des Andersseins bis zu dem Punkte, wo jedes Andere immer noch in sich selbst für sich ein Anderes ist; sie bedarf mit anderen Worten der Raum- und Zeitwelt, der sinnlichen Natur. Die logische Idee schaut sich sozusagen in ihr Gegentheil hinaus, sie projicirt sich in das zersplitterte Neben- und Nacheinander. Nun könnte man uns entgegenhalten: da wäre also hier, zwischen der objectiv innerlichen, logischen Idee und der in sich total gebrochenen Idee, d. h. zwischen dem unzeitlichen Absoluten und der Natur, also in dem die Welt wissenden Gotte, der rechte Ort, wo Bewusstsein entstehen müsste, denn hier stossen die äussersten Gegensätze auf einander. Allein näher besehen, gerathen wir keineswegs in Gefahr, einen selbstbewussten Gott zu bekommen. Der im Bewusstseinsprocess sich vollziehende Wiederzusammenschluss beider Extreme kann noch nicht da vor sich gehen, wo die Gegensätze sich erst und blos gegenüberstehen. Mit dem blossen Gegenüberstehen ist der Widerspruch noch nicht vollendet: die natürliche Raum- und Zeitwelt ist ja selbst Idee; die rein logische Idee hat sich daher innerhalb der Natur geltend zu machen, sie muss in die Natur als in ihr Eigenthum eingehen. Um wieder zu sich selbst zu kommen, muss die Idee in dem Elemente des Aussereinander ihre Innerlichkeit herstellen; sie muss innerhalb dieses feindseligen Terrains sich immer mehr zur Innerlichkeit zu concentriren, zur Allgemeinheit zu erheben und zu immer concreterem Dasein zu gestalten suchen. Bei der Vollbringung dieser Aufgabe wird sie aber in ganz anderer Gestalt erscheinen als früher, wo sie im unzeitlichen Elemente des vorweltlichen Denkens sich befand.

Hosted by Google

Raum- und Zeit sind die Bedingungen ihrer Verwirklichung in der Natur; diesen wird sie Rechnung tragen müssen. Um Raum und Zeit zu überwinden, hat sie sich zunächst mit ihnen einzulassen, sich räumlich und zeitlich zu fixiren, kurz in die ganze Tiefe ihres Gegensatzes einzugehen.

In der unorganischen Natur sind die Naturkräfte noch ihrer eigenen Wirksamkeit überlassen; nur ganz im Allgemeinen, insofern die Naturkräfte gesetzmässig wirken, manifestirt sich die vernünftige Idee in ihnen. Die Natur ist hier noch zu wenig von der Idee durchdrungen; ihrer beider Verhältniss noch viel zu unbestimmt und zu wenig intim, als dass sich ihr Gegensatz in seiner vollen Schärfe und Bestimmtheit zeigen könnte. Die Idee hat sich hier noch keinen bestimmten Mittelpunkt gegeben, von wo aus sie die Materie organisirte; die Idee zeigt sich hier noch viel zu wenig in ihrer den Naturkräften übergeordneten, sie einheitlich zusammenfassenden, zu einem ideellen Ziele hinleitenden Stellung. Erst wo die Idee zu dieser Macht gelangt ist, ist sie innerhalb des Aussereinander der Materie wieder zu einem kräftigeren Beisichsein, zu einer das Besondere in sich einheitlich bindenden und leitenden, also nicht mehr unbestimmten und oberflächlichen Allgemeinheit gekommen. Aber indem so die Idee sich die Materie unterwirft und dadurch wieder zu ihrem eigenen Wesen gelangt, hat sie zugleich in sich selbst sich ihr äusserstes Gegentheil erzeugt; der vertraute Umgang mit der Materie hat in die Idee selbst das in der Materie ausgedrückte logische Moment, die Seite des totalen Aussereinander und der Einzelheit, hineingebracht. Indem nämlich die Idee die Materie organisirt, ist es einerseits ein ideeller Punkt, von dem aus sie wirkt; die Idee ist also hier im Zustande des Insichseins; andererseits aber ist sie mit diesem ihren Insichsein in allen Punkten der von ihr organisirten Sphäre gegenwärtig; sie stellt sich also in einem Aussereinander, und zwar in einem ganz bestimmt begrenzten Aussereinander dar. Diese räumliche Begrenztheit ihrer Wirkungssphäre führt uns zu einem zweiten Gegensatze. Die Idee ist nicht nur, wie in der unorganischen Natur, überhaupt in das räumliche Nebeneinander eingegangen, sondern es ist innerhalb der organischen Natur ein ganz bestimmter Raumabschnitt, innerhalb dessen sie mit ihrer Wirkung gegenwärtig ist. Die Idee hat hier also das Moment der ganz bestimmten

Hosted by Google

räumlichen Vereinzelung in sich. Dieser Entäusserung zur fixirten, begrenzten Räumlichkeit, dem Aeussersten, was der Idee widerfahren kann, steht nun gegenüber das Dirigiren aller in diesem Raume thätigen Kräfte auf ein ideelles Ziel hin, in dem alle besonderen Gesetze und Eigenthümlichkeiten derselben als in ihrer Einheit aufgehoben sind. Es ist kein blindes fortwährendes Weitergehen von Ursache zu Wirkung, kein Immerweiterlaufen in einer geraden oder regellos krummen Linie, wie in der unorganischen Natur, sondern ein Zurückbeziehen aller Kräfte auf ein ihnen immanentes Ziel, so dass in der einheitlichen Idee des Organismus das die vielen Kräfte Vermittelnde und Ordnende liegt. Es ist also bei jener äussersten Vereinzelung ebenso sehr das Moment der Allgemeinheit erhalten, und wie jene Vereinzelung, so ist auch diese Allgemeinheit eine ganz bestimmte, concrete. So sind die Gegensätze bis zur äussersten Schärfe ausgebildet; denn sie reflectiren sich in ihrer vollsten Bestimmtheit in einander hinein. Nicht nur aber räumlich, auch zeitlich hat sich die Idee in der organisirten Materie auf's Höchste vereinzelt, indem sie sich in jedem bestimmten organischen Gebilde eine bestimmte Zeit hindurch als dieselbe erhält. Was sie aber in dieser zeitlichen Beschränkung verwirklicht, sind ihre unzeitlichen, ewigen Gesetze. Also auch nach dieser Seite hin sind die Gegensätze der Einzelheit und Allgemeinheit in der bestimmtesten Weise gegen einander gespannt.

In der organisirten Materie also ist die Idee an einem Punkte angekommen, wo sie die stärkste Spannung der auf's Bestimmteste herausgestalteten Gegensätze in sich trägt. Und nicht blos äusserlich sind diese Gegensätze einander gegenüber gestellt, sondern sie bedingen und erfordern sich gegenseitig. Die Idee musste, um sich durch die Natur hindurch wieder zu sich emporzuringen, die Gegensätze, die die Materie zunächst nur als ihr mehr äusserliches Gegenüber darstellt, in sich selbst aufnehmen. In Folge hiervon ist das Insichsein der Idee, welches aus diesem Kampfe mit ihrem äussersten Extrem, der Materie, resultirt, nicht mehr jene blos objective Innerlichkeit der vorweltlichen logischen Idee, welcher die Selbstoffenbarung, das Sich-Wissen mangelte. Das Insichsein der aus der Entäusserung in die Natur wieder zu sich zurückkehrenden Idee muss, eben wegen der viel tieferen Selbstentzweiung, ein viel

Hosted by Google

tieferes sein; ihrer Vermittlung mit sich selbst fehlt nun nicht mehr die subjective Innerlichkeit, die Durchleuchtung mit eigenem Lichte, kurz das Bewusstsein. In dem Bewusstsein besteht der Preis, den sich die Idee durch ihre Riesenarbeit, innerhalb der Natur ihre Allgemeinheit und Unendlichkeit geltend zu machen, errungen hat. Wenn wir nun sehen, dass das Bewusstsein nur durch das Hereinziehen der Seite der Endlichkeit, der Vereinzelung, des zersplitterten Aussereinander, von der Idee errungen werden konnte, so müssen wir freilich gestehen, dass dieser Preis theuer erkauft ist. Allein darüber ist nicht zu murren, denn es liegt in der Natur des Begriffes und der Vernunft selbst, dass sie ihrer vollen Tiefe nur durch die vollständige Entwicklung ihrer Gegensätze habhaft werden kann; wo aber Gegensätze sich bis zum äussersten Extrem gegen einander entwickeln, da entsteht gegenseitige Beschränkung und Endlichkeit. So zeigt sich uns denn das Bewusstsein einerseits so beschränkt und allen Zufälligkeiten ausgesetzt, und andererseits doch über diese seine Endlichkeit übergreifend und das Unendliche erfassend; in seiner Vereinzelung wie leicht wegzublasen! und doch fähig, sich der Flucht der Erscheinungen gegenüber als der unwandelbar ruhige Pol zu fühlen. Indem das Bewusstsein so aus dem tiefsten Weltwiderspruche herausgeboren ist, erweist es sich als Quelle des höchsten Jammers und ebenso sehr — denn es ist zugleich jenes Widerspruchs Versöhnung — als Born der reinsten, seligsten Lust. Hamlet hat Recht, wenn er den Menschen, diesen Höhepunkt der organisirten Materie und des Bewusstseins, die Quintessenz des Staubes nennt. Allein dessenungeachtet bleibt es ebenso wahr, wenn er ihn als Meisterstück der Schöpfung, als unbegrenzt in seinen Fähigkeiten, als Gott ähnlich in seinem Denken, preist. Eine merkwürdig richtige Ahnung von dem wahren Wesen des Bewusstseins findet sich im alttestamentlichen Mythus vom Sündenfall. Er gesteht einerseits zu, dass die Menschen zugleich mit dem erkennenden Selbstbewusstsein Gottgleichheit erwerben würden; andererseits aber lässt er als factische Folge des Genusses vom Baume der Erkenntniss die Sterblichkeit der Menschen, also ihre eigentliche Endlichkeit, eintreten.

Wir sind weit entfernt zu glauben, durch unsere Erörterungen die Schwierigkeiten und Dunkelheiten, die in der Entstehung des Bewusstseins liegen, gelöst zu haben. Wir wollten

Hosted by Google

nur zeigen, wie die durch die Analyse des Bewusstseins sich ergebenden allgemeinen Bedingungen für die Entstehung desselben sich in dem Hegel'schen Weltsysteme wirklich an dem Ort vereinigt finden, wo der Erfahrung nach das Bewusstsein wirklich auftritt. Doch lag es weder in unserer Absicht, zu zeigen, dass sich die Weltprincipien ihrem Wesen nach zum Bewusstsein entwickeln müssen; noch auch wollten wir darthun, dass die von uns durch Analyse gefundenen Bewusstseinsbedingungen, ihrem Wesen nach betrachtet, das Bewusstsein als Resultat liefern müssen. Viel weniger natürlich noch wollten wir zeigen, unter welchen näheren Umständen und in welcher ursprünglichen Form das Bewusstsein auftreten muss. Wir sind zufrieden, wenn aus unseren Erörterungen erhellt, dass das Bewusstsein nicht, wie Hartmann will, aus einem Kampf des Willens mit der unbewussten Idee entspringen kann, dass es hingegen mit der Analyse des Bewusstseins übereinstimmt, es aus der Opposition der der unbewussten Idee immanenten Gegensätze hervorgehen zu lassen.

Hosted by Google

VI. Capitel.

Die Schlussprobe des Hartmann'schen Systems.

1. Besonders Kuno Fischer liebt es, die Kritik irgend eines Standpunktes mit der Frage zu schliessen, ob, gesetzt den Fall, dass die Welt wirklich nach den Principien dieses Standpunktes eingerichtet wäre, dann auch das Wissen von diesem Standpunkt, dieser Standpunkt als System, möglich sei. Zeigt es sich nun dabei, dass, wenn z. B. der Spinozismus als Weltordnung wirklich besteht, der Spinozismus als Philosophie oder als Erkenntniss dieser Weltordnung unmöglich ist, dass aus einer spinozistisch eingerichteten Welt nie ein Spinoza hervorgehen kann, so ist das System schon dadurch allein genügend gerichtet. Mag ein System noch so harmonisch gefügt sein, so steht es doch, wenn die Thatsache eben dieses Systems mit seinen eigenen Principien nicht zusammenzureimen ist, auf den allerschwächsten Füssen. Jedes System ist für sich selbst die unmittelbarste, allernächste Thatsache; es geht in dieser Thatsache völlig auf. Sie ist nicht wegzuleugnen, an ihr giebt es Nichts zu mäkeln. Vermag daher irgend eine Philosophie der Forderung, aus ihren eigenen Principien die Thatsache ihres Bestehens, die Existenz des diese Philosophie aussprechenden Denkers zu erklären oder wenigstens als möglich hinzustellen, kein Genüge zu leisten, so ist das Vorhandensein der betreffenden Philosophie die vernichtendste Widerlegung ihrer eigenen Wahrheit, der allerstärkste Beweis für die Existenz einer anders beschaffenen Weltordnung. Kuno Fischer hat daher Recht, auf diese Art der Widerlegung ein besonderes Gewicht zu legen. Auch wir wollen zum Schlusse das Hartmann'sche System an diesem Probirsteine prüfen. Selbst für den, der unsere

Hosted by Google

früheren Widerlegungen nicht stichhaltig gefunden haben sollte, müsste das Hartmann'sche System, falls es in dieser Probe nicht bestände, mit einem unheilbaren Widerspruche behaftet dastehen.

Ist unter der Voraussetzung, so fragen wir, dass die Welt in der von Hartmann angegebenen Weise aus dem alogischen Willen und der logischen Idee besteht, das Wissen von diesen beiden Weltprincipien, wie es Hartmann uns vorträgt, möglich? Direkt kann der Wille nach Hartmann niemals ins Bewusstsein treten; „der Wille an und für sich ist unter allen Umständen unbewusst" (416). Das Bewusstsein verdankt einer (und sogar zweifachen) Opposition seine Entstehung. Weil nun der Wille nie mit sich selbst im Widerspruche sein kann, kann der Wille selbst niemals bewusst werden (410). Aber auf indirektem Wege, mit Hilfe des unbewussten Vorstellens, können wir zum Bewusstsein des Willens gelangen. „Wenn der Mensch die bewusste Vorstellung einer Bewegung hat, und sich darauf diese Bewegung vollziehen sieht, mit der Gewissheit, nicht von aussen genöthigt zu sein, so schliesst er instinktiv, dass die Ursache der Bewegung in ihm liegt, und diese innere unbekannte Bewegungsursache nennt er Willen" (411). Weil wir nur vermittelst unbewusster Denkprocesse den Willen erfassen, glauben wir ihn unmittelbar im Bewusstsein zu haben, während er doch eine unfassbare Wesenheit für uns ist, die wir einzig in mittelbarer Weise, durch das instinktive Fungiren des Causalitätsbegriffes, erfassen können (411). Nicht des Willens selbst ist man sich bewusst, sondern immer nur der begrifflichen Vorstellung: „ich will" (414). Es ist also eine Täuschung des Instinkts, zu meinen, dass man den Willen selbst in sich vorfinde; es ist immer nur die Vorstellung des Willens im Bewusstsein (417).

Zunächst ist auffallend, dass ich zwar den Begriff des Willens, nicht aber den Willen selbst im Bewusstsein erfassen können soll: als ob durch den Begriff des Willens nicht eben das eigenste, innerste Wesen des Willens getroffen würde und als ob dem Willen noch Etwas übrig bliebe, was nicht in seinem Begriffe auch enthalten wäre. Wenn ich den Begriff des Willens in mir habe, so habe ich mich mit dem innersten Wesen des Willens in Eins gesetzt. Doch lassen wir dies, da dieser Einwand auf der hier nicht zu schlichtenden principiellen

Hosted by Google

Differenz in der Auffassung des Begriffes beruht, indem nämlich nach Hartmann der Begriff niemals ein adäquates Wesensabbild liefert und überhaupt für sich jeder Realität ermangelt. Gehen wir vielmehr auf den Hartmann'schen Standpunkt ein, indem wir fragen, ob auch nur ein solches (im Sinne Hartmanns) begriffliches Erkennen des Willens möglich ist. Das Unbewusste soll dabei den Vermittler zwischen Bewusstsein und Willen spielen. Dem Unbewussten haben wir daher auf die Finger zu sehen; denn dies instinktive Hineintragen des Willensbegriffs in das Bewusstsein könnte doch am Ende ein unbefugtes Hineinschmuggeln sein.

Der Wille entzieht sich jeder Besprechung und Definition, er kann, weil er der Vorstellung, dem Logischen ganz heterogen ist, nicht durch Begriffe bestimmt werden (104. 109). Und jetzt soll auf einmal das unbewusste Vorstellen uns einen Begriff vom Willen verschaffen. Der Wille ist seiner Natur nach für das Logische ewig unzugänglich (741); soll aber das unbewusste Denken uns den Begriff vom Willen übermitteln können, so muss es in das Wesen des Willens eindringen, sich sein Gegenüber von innen ansehen. Nur so kann das unbewusste Denken jene Kunde vom Willen erhalten, die zu jener Uebermittelung des Willensbegriffes an das Bewusstsein nöthig ist. Selbst wenn man der unbewussten Vorstellung die Aufgabe erleichtert, und von ihr das Vorstellen des Willens, nicht als eines Positiven, sondern blos als eines Negativen, als der Grenze des Logischen, verlangt, so muthet man der unbewussten Vorstellung etwas Unmögliches zu. Was ich als meine Grenze erkenne, ist für mich kein absolutes Jenseits; der alogische Wille aber ist das völlige Jenseits der logischen Idee, er kann diese also auch nicht einmal in jener blos negativen Weise erfassen. Die logische Idee ist in ihrem Elemente, dem Logischen, so vollkommen heimisch und zufrieden, dass für sie keine Thür existirt, welche nach dem Gebiete des Alogischen hinüberweist.

Als weiteres Hilfsmittel, dessen sich das unbewusste Vorstellen bedient, um den Willensbegriff in das Bewusstsein hineinzubringen, nennt Hartmann die Gefühle der Unbefriedigung, der unangenehmen Erwartung und des Entbehrens (Spannung, Ungeduld, Sehnsucht, Schmachten). Diese Gefühle sind die „beständigen Begleiter des Begehrens und

Hosted by Google

können nur durch dieses entstehen.“ Sie treten ein, nachdem das Begehren entstanden ist, aber bevor es zur Ausführung kommt.

Mit Hilfe des unbewussten Vorstellens erfasst nun das Bewusstsein den Willen als die Ursache jener Gefühlserregungen, und erkennt an der besonderen und eigenthümlichen Art derselben die besonderen Arten des Willens (412 f.). Allein es ist klar, dass in den Gefühlen der Spannung, Ungeduld u. s. w. der Wille bereits als wesentlicher Factor vom Bewusstsein erfasst ist, und dass daher in jenen Gefühlen das, was erklärt werden soll, nämlich der Eintritt des Willens in das Bewusstsein, bereits stillschweigend vorausgesetzt ist. Würde ich in diesen Gefühlen nicht schon den Willen mitwissen, so könnte nur ein ganz interesseloses Vorstellen in mir vorhanden sein. Ich könnte dann nicht mehr wissen als dies, dass ein gewisser Vorstellungsinhalt, den ich in mir trage, noch nicht ausser mir sich verwirklicht findet, dass aber, sobald gewisse geeignete Bedingungen ausser oder in mir eintreten werden, jener Vorstellungsinhalt durch Vermittlung dieser oder jener Bewegungen von mir in der Aussenwelt dargestellt werden wird. Von dem Charakteristischen der Gefühle der Erwartung, Spannung, Unbefriedigung u. s. w. ist in diesem interesselosen Vorstellen auch nicht die Spur vorhanden. Erst durch das Hineintreten des Willens in mein Bewusstsein können jene Gefühle entstehen. Sie dürfen also nicht, wie Hartmann will, zur Erklärung für die bewusste Erfassung des Willens benützt werden. Vielmehr würde es sich darum handeln, den Antheil des Willens an der Entstehung jener Gefühle zu erklären, also darum, wie überhaupt denn der Wille ins Bewusstsein eintreten könne. Für diese Möglichkeit ergab sich uns aber nach unserer vorigen allgemeinen Betrachtung durchaus keine Aussicht.

2. Ebenso unmöglich innerhalb einer Weltordnung im Sinne Hartmanns ist das Aussprechen des Satzes: „Die logische Idee ist ein Weltprincip“. Die logische Idee ist unbewusst, das Unbewusste aber gehört dem Wesen an. Das Bewusstsein hingegen ist Nichts als Erscheinungsform. In dem 3. Capitel (A) haben wir gesehen, welche unausfüllbare Kluft zwischen Wesen und Erscheinung sich bei Hartmann findet. Auf Grund des dort Dargelegten ist es klar, dass Nichts innerhalb des Bewussten darauf hinweisen könne, dass hinter ihm

Hosted by Google

ein weites Reich des Unbewussten liege, von dem es ganz und gar abhänge. Das Bewusstsein als solches geht in der Erscheinung derart auf, Raum, Zeit und die anderen Bewusstseinsformen sind ihm derart natürlich und selbstverständlich, dass es nie dazu kommen kann, eine Frage nach dem Jenseits dieser Formen zu stellen. Das Bewusstsein befindet sich sozusagen so wohl in seinem Elemente, dass ihm auch nicht der leiseste Wunsch, darüber hinauszugelangen, aufdämmern kann. Hartmann fühlt diese Schwierigkeit und sucht sich in ähnlicher Weise wie vorhin bei der Erkenntniss des Willens zu helfen. Eine direkte Vorstellung von der Anschauungsweise des Unbewussten kommt dem Bewusstsein nun und nimmermehr zu; das Bewusstsein soll nur negativ wissen können, dass das Unbewusste auf keine Weise vorstellt, von der es (nämlich das Bewusstsein) sich eine Vorstellung machen kann (375; Philos. Mon. IV, I; S. 44). Allein auch das Wissen vom Unbewussten als einem blossen Grenzbegriffe ist bei Hartmann ebenso und aus denselben Gründen unmöglich, wie das Wissen vom Willen als blosser Grenze des Logischen. Und nun gar die positiven Prädicate des Unbewussten, dass es schlechthin concret, allwissend und allweise ist, könnten niemals in's Bewusstsein fallen.

Hartmann sagt, dass unbewusste und bewusste Vorstellung ihrem Wesen nach identisch sind, und alle Unterschiede zwischen beiden sich nur auf die formale Alteration und Trübung beziehen, welche die unbewusste Vorstellung beim Durchgang durch jene Bedingungen erleidet, die sie mit der Form des Bewusstseins bekleiden (Philos. Mon. IV, 1; S. 45). Gleich darauf nennt Hartmann unbewusstes und bewusstes Vorstellen ihrem Wesen und Inhalt nach identisch und nur der Form nach unterschieden (ibid. S. 47). Zunächst ist es als eine Ungenauigkeit zu rügen, wenn Hartmann unbewusstes und bewusstes Vorstellen für wesentlich (und das zweite Mal: für wesentlich und inhaltlich) identisch erklärt. Es ist doch wohl ein höchst wesentlicher Unterschied, dass das Unbewusste rein dem Wesen, das Bewusstsein rein der Erscheinung angehört. Was Hartmann einen blos formellen Unterschied nennt, ist eben zugleich ein durchaus wesentlicher. Die Identität, die Hartmann meint, könnte sich höchstens auf den Inhalt beider Seiten beziehen. Nehmen wir nun auch diese

Hosted by Google

inhaltliche Identität an, so würde sie es doch nicht möglich machen können, dass die Form des Bewusstseins irgend etwas von ihrem absoluten Jenseits, der Form des Unbewusstseins, erfahre. Der Inhalt, sofern er im Bewusstsein vorhanden ist, hat sich eben ganz ausschliesslich mit der Bewusstseinsform vermählt, und es besteht daher gar keine Verbindung mit dem Inhalte, sofern er das Gepräge der Form des Unbewussten trägt; wobei es ganz gleichgiltig ist, dass beide Formen denselben Inhalt haben.

Allein näher besehen, findet die Identität des Inhalts gar nicht statt. Der Uebergang des Wesens in die Erscheinung ist nichts Oberflächliches, was den Inhalt nur ganz äusserlich berührte; vielmehr bringt dieser formale Uebergang zugleich die gewaltigste Revolution in den Inhalt hinein. Die eben noch in totaler Vollständigkeit und ideellem Ineinander befindlichen logischen Momente müssen es sich bei dieser Umänderung der Form gefallen lassen, aus ihrem Ineinander in die raum-zeitliche Form, in das absolute Aussereinander hineingerissen zu werden und so überall der Zerstückelung und Trennung preisgegeben zu sein. Dies ist eine Verzerrung des Inhalts selbst, eine Verschlechterung desselben. Bildet der Kern der Welt mit seinem unbewussten Inhalte das wahrhafte Sein, so ist durch diese Auseinanderzerrung des Inhalts zugleich seine Nichtübereinstimmung mit dem eigentlich wahrhaften Sein, also eine gewisse Unwahrheit des bewussten Vorstellungsinhalts gesetzt. Doch dies nur nebenbei. Soviel steht fest, dass, wenn Hegel, wie wir Hartmann zugeben müssen (S. 799), den Unterschied des Bewussten und Unbewussten verwischt und confundirt, Hartmann ebenso sehr nach der andern Seite hin sündigt, indem er das Unbewusste zum absoluten Jenseits des Bewusstseins macht.

Hartmann hat jenen Dualismus weit hinter sich, wonach die Welt des Bewusstseins dem Gebiete der nicht nur bewusstlosen, sondern auch ideenberaubten Natur vermittlungslos gegenübersteht, wie dies bei Descartes der Fall ist. Die Brücke zwischen beiden Welten ist durch das unbewusst Logische, durch das sozusagen natürlich Ideelle geschlagen. Allein dies zusammenschliessende Glied reicht bei Hartmann gerade nur bis zur Schwelle der beiden zu verbindenden Welten. Sowohl da, wo das Bewusstsein anhebt, als auch da, wo die Zer-

Hosted by Google

theiltheit der materiellen Welt beginnt, bricht die unbewusst logische All-Eine Idee plötzlich ab. Was bei Hartmann fehlt, ist, dass das verbindende Glied des unbewussten All-Einen Wesens die Schwelle des Bewusstseins und der Materie, überhaupt der Erscheinung überschreite, sich in diese hineinreflectire und so der totale Gegensatz von Wesen und Erscheinung verschwinde.

3. Hiemit schliessen wir unsere Kritik des Hartmann-schen Standpunktes. Wenn nun Jemand ausrufen würde: „Also Nichts weiter als ein Nest von wimmelnden Widersprüchen ist dies vielgepriesene, als eine der grandiosesten Leistungen der Philosophie angestaunte Werk, dessen Ruhm in alle vier Winde mit seltener Einmüthigkeit hinausposaunt wurde! Wozu da noch ein solcher Ton der Anerkennung, wozu der Hinweis auf den Fortschritt, den Hartmann durch diese widerspruchsvolle Ueberwindung der Schopenhauer'schen Philosophie vollzogen haben soll?“ — wenn Jemand so sprechen würde, so müssten wir ihn nachdrücklich darauf hinweisen, dass, einem durchgreifenden Weltgesetze nach, die Wahrheit nicht mit einem Male fix und fertig dastehen kann, dass sie sich vielmehr selbst erarbeiten muss, und dass diese Selbsterzeugung der Wahrheit, wie wir sie aus der Geschichte der Kultur, besonders der Wissenschaften und zuhöchst der Philosophie kennen, ihren Weg durch Einseitigkeiten, Halbheiten, äusserliche und lahme Vermittlungsversuche, tiefsinnige, aber trübe Gährungen, seichtes Uebersehen aller tieferen Probleme u. s. w. hindurch nehmen muss, und dass allen diesen Formen, in denen sich die Wahrheit unvollkommen, aber nothwendig darlebt, der innere unaufgelöste, unbegriffene und darum sich selbst zerstörende Widerspruch innewohnt. Wenn wir also zeigten, dass das Hartmann'sche System durch seine inneren Widersprüche zersetzt werde, so ist dies kein Beweis gegen den Fortschritt, den wir im Hartmann'schen Systeme — und zwar nach dieser seiner mit Schopenhauer zusammenhängenden Seite — fanden. Zwischen Schopenhauer und Hegel war eine klaffende Lücke; zwar kann man die positive Philosophie Schelling's als eine Ausfüllung dieses vacuum bezeichnen, allein als keine rationelle; denn sie verräth überall ihre Gefangenschaft in den Ketten des christlichen Dogmas. Jene Lücke musste rein philosophisch ausgefüllt werden. Ehe die Wahrheit sich in den Hegel'schen

Hosted by Google

Principien, welche Hegel selbst in jenem Wettkampfe der Geister, in jenem Sturmlaufe des philosophischen Zeitgeistes, in kühner, noch allzu mystischer, und darum vielfach unvollkommener, den Keim zu Inconsequenzen in sich tragender Weise antecipirte, ein gesichertes, festes Bestehen erkämpfen kann, muss sie sich in allen möglichen Vermittlungen der einseitigen Standpunkte mit den Hegel'schen Principien ausleben und gleichsam erschöpfen. Es müssen Annäherungen an Hegel, Verbindungsglieder geschaffen werden, um so das Hinübertreten der Geister in den Hegel'schen Gedankenkreis zu ermöglichen. Ein solches Verbindungsglied ist nun, wie wir zur Genüge dargethan haben, das Hartmann'sche System. Seine Widersprüche stammen daher, dass Hartmann dem specifisch Schopenhauer'schen Princip, dem alogischen Willen, gleichsam die Hälfte der Welt einräumt, ihm neben der unbewussten logischen Idee eine selbständige Stellung zuerkennt. Und das Product, das aus der Zersetzung und innern Nichtigkeit dieser Widersprüche hervorgeht, das Resultat also der bewussten Erfassung der Widersprüche, ist — wie wir an vielen Punkten gezeigt haben — die dialektische unbewusste Idee Hegels.

Wir können diesen Fortschritt Hartmanns einen relativen nennen, zum Unterschiede von dem absoluten, welchen er, wie der erste Theil gezeigt, in der Klarstellung und Präcisirung des Begriffes des unbewusst Logischen und in dem inductiven Nachweise der bedeutungsvollen Rolle, die er auf allen Gebieten der Natur und des Geistes spielt, vollzogen hat. Uebrigens sind mit diesen beiden Fortschritten die Vorzüge des Hartmann'schen Buches nicht erschöpft. Im Zusammenhange mit seinem Hauptthema behandelt Hartmann eine Menge wichtiger Fragen, deren Erörterung öfters für sich kleinere geschlossene Ganze bildet. Und überall in der Behandlung dieser Fragen zeigt sich die Betrachtungsweise Hartmanns befruchtend und fördernd, scharf eindringend in das empirische Material und zugleich die Höhe des philosophischen Standpunktes innehaltend und die gewonnenen Resultate von hier aus beleuchtend. Ein so origineller und reicher Geist wie Hartmann vermag es nicht über sich zu gewinnen, auf ausgetretenen Pfaden leicht und mühelos zu wandeln. Wir können uns auf diese einzelnen Fragen nicht einlassen; wir begnügen uns, auf die Begründung des dynamischen Atomismus (463 ff.) und die besonnene Kritik

Hosted by Google

der Darwin'schen Theorie (564 ff.) hinzuweisen. Indessen giebt es doch noch eine wesentliche Seite an der Hartmann'schen Philosophie, die in dem ganzen zweiten Theile zwar implicite mit behandelt, aber nicht ausdrücklich für sich herausgehoben wurde, und die wir im folgenden Theile einer gesonderten Betrachtung unterwerfen wollen. Wir meinen jene Seite, durch welche das Hartmann'sche System erst seinen Grundton, seine eigenthümliche Färbung erhält: den Pessimismus. Zwar ist, wie sich leicht einsehen lässt, indem das Unbewusste vom unvernünftigen Willen Schopenhauer's befreit, und das Logische, Vernünftige, Zweckvolle als sein einzig möglicher Inhalt erkannt wurde, zugleich auch das eigentlich pessimistische Princip aus dem Unbewussten entfernt. Allein wir dürfen uns nicht begnügen, dem Pessimismus seine metaphysische Stütze zu entziehen. Und selbst wenn wir es dabei bewenden lassen wollten, so würden wir sofort auf die Frage nach der wahrhaften metaphysischen Grundlage des Pessimismus überhaupt geführt werden, und weiter darauf, inwieweit Hartmann seinem Pessimismus diese Grundlage gegeben hat. Ausserdem aber wird sich uns die Aufgabe zeigen, das reichhaltige empirische Material, das Hartmann zur Begründung des Pessimismus beibringt, einer näheren Betrachtung zu unterwerfen. Auf diese Weise erst wird sich uns als Resultat unserer Untersuchungen ergeben, dass das Unbewusste, als dialektisch-logisches gefasst, also das Unbewusste ohne Pessimismus, das moderne Weltprincip sei.

Hosted by Google

Hosted by Google

Dritter Theil:

Der moderne Optimismus und Pessimismus.

I. Capitel.

Optimismus und Pessimismus in ihren Hauptgestalten.

A. Einleitendes. Leibniz.

1. Ebenso schroff wie Schopenhauer dem Optimismus, steht Leibniz dem Pessimismus gegenüber; Schopenhauer scheint oft das Glück, Leibniz das Uebel zu ignoriren. Wenn Schopenhauer zu wiederholten Malen das Glück als durchaus negativ, ja als Chimäre bezeichnet, so ist das Gegenstück hiezu auf Leibnizischer Seite der Ausspruch, dass die Uebel, im Vergleiche zu dem Guten, das in der Welt existirt, „un presque-néant" seien. Zwischen diesen Extremen des Optimismus und Pessimismus stehen zwei Weltanschauungen, von denen die eine im tiefsten Grunde optimistisch, dennoch dem Pessimismus in vollem Umfange Rechnung trägt und ihn als wesentliches, wenn auch untergeordnetes Moment bestehen lässt, während die andere, in ihrer Wurzel pessimistisch, doch auch dem Optimismus eine hervorragende Stelle in ihrem Weltsysteme einräumt. Dass wir mit letzterer Weltanschauung die Philosophie Hartmanns meinen, wird jeder auch nur oberflächliche Kenner dieser Philosophie sofort begreiflich finden; hingegen dürfte es Manchem zunächst sonderbar vorkommen, das Hegel'sche System mit

Hosted by Google

seinem „Alles, was wirklich ist, ist vernünftig“ nicht als extremsten, sondern als einen den Pessimismus in sich schliessenden Optimismus bezeichnet zu hören. Indessen wird sich, wie wir hoffen, das Auffallende dieser Behauptung bei näherer Betrachtung verlieren.

Der Schmerz tritt uns in der Welt in tausend Gestalten, in nimmer müder Abwechslung entgegen. Dem Einen bohrt er sich mit schneidiger Schärfe ins Herz; einem Andern lagert er sich mit dumpfer Wucht über sein Gemüth. Bald starrt er uns aus den verzerrten Mienen des vom Unglück Gehetzten, mit der Welt Zerfallenen entgegen; bald verbirgt er sich hinter den schlaffen Zügen des Blasirten; ja selbst hinter Lächeln und Scherzen lauert oft der grimmigste, nagendste Schmerz. Von dem Kinde an, dem die Wegnahme seines Spielzeuges Thränen abpresst, bis zu den Schlachtfeldern, wo die Leiber von Tausenden zerfetzt und jämmerlich verstümmelt werden, giebt es eine unerschöpfliche Stufenleiter von Schmerzen und Qualen. Der Schmerz schlägt seine Wohnung ebenso gern in dem Herzen der leichtfertigen Dirne auf, welche die grässliche Oede ihres Gemüths und den hinter der faulen Lust lauernden Katzenjammer durch rasenden Tanz vergebens hinwegzutäuschen sucht, wie in der Pariser Matratzengruft, wo der leiblich und geistig zu Tode gemarterte Dichter sein entsetzliches Hohngelächter aufschlägt. Wer Schmerz und Jammer sehen will, hat die reichste Auswahl: das unruhvolle Treiben der nach Gold und Glanz dürstenden Börsenhelden birgt Schmerz und Unlust in seiner innersten Seele; und wer von diesem Tummelplatze des Reichthums seinen Blick in die Hütten der Armuth, in die Fabriken und Bergwerke wirft und hier die bleichen, abgehärmten oder verwilderten Gesichter sieht, muss sich von der ungeheuren Masse des Elends derartig überschüttet fühlen, dass es ihm für lange an Muth gebricht, die Schönheit und Weisheit in dieser Welt zu preisen. Ja, wäre es ein Wunder, wenn er mit dem Koheleth Alles unter der Sonne voll Jammers und Grämens fände und die Todten mehr als die Lebenden, noch glücklicher aber als Beide Jene preisen würde, die noch nicht sind und des Bösen, das unter der Sonne geschieht, nicht inne werden? Wäre es ein Wunder, wenn er mit Faust das Dasein für eine Last, jeden Tag für beweinenswerth erklären, und den ringenden Menschen, wie Hamerling es ausspricht, erst dann

Hosted by Google

Befreiung „vom Kampf, von den Lasten der Irrsal, von der Lockung des Irrscheins“ in Aussicht stellen würde,

Bis sie ruhn, wo dem Urlicht
Sich gattet die Urnacht,
In der Stille des Allseins
Auf ewig erlöst?

Klingt es da nicht wie ein Hohn auf die leidende, stöhnende Menschheit, wenn Leibniz verlangt, man möge die Aufmerksamkeit von den Leiden der Welt abwenden; es werde viel Nützlicheres erzielt, wenn man sie auf die bei Weitem überwiegenden Güter der Welt hinlenke (in Erdmann's Ausgabe, S. 508)? Leibniz hätte doch einmal, wenn er von Zahnweh gequält wurde, sich durch erbauliche Betrachtungen über die vorzügliche Einrichtung des menschlichen Körpers darüber hinweghelfen sollen. Und glaubte denn Leibniz, dass der Leiden weniger werden, wenn man die Augen gegen sie verschliesst?

2. Leibniz macht es sich ziemlich leicht mit dem apriorischen Nachweise, dass die vorhandene Welt die beste unter allen möglichen sei. Es gilt Leibniz als feststehend, dass in Gott unendliche Macht, unendliche Weisheit und unendliche Güte mit einander verbunden sind. Ein solcher Gott musste freilich unter den in seinem Verstande vorhandenen möglichen Welten die beste auswählen und konnte nur dieser Dasein verleihen. Die Welt, in der wir leben, muss daher trotz aller Leiden und Sünden als die beste angesehen werden; Leibniz leugnet ausdrücklich, dass sie durch Hinwegnahme der Uebel und des Bösen besser würde. Im Gegentheil würde sie durch Tilgung auch des geringsten Uebels aufhören diese Welt zu sein, welche von Gott vor allen übrigen des Daseins gewürdigt wurde; sie wäre also nicht mehr die beste (S. 506). — Es ist also, da diese Weltensichtung in Gottes Verstande vorging, auch die Ursache der Uebel, die mit der besten Welt eingestandenermassen verknüpft sind, in Gottes Verstand oder in die „région des vérités éternelles“ hineinverlegt. Für die Weisheit Gottes waren unumgängliche Gründe vorhanden, dass die beste Welt mit den Schranken der Endlichkeit behaftet sei. Schon in ihrem idealen Zustande, als sie noch im göttlichen Verstande verweilten, trugen die Creaturen der besten Welt eine ursprüngliche Unvollkommenheit in sich. Diese „imperfection

Hosted by Google

originale“ ist das eigentlich metaphysische Uebel, woraus erst weiter das moralische Uebel oder das Böse, und wieder als eine Folge von diesem das physische Uebel hervorgeht (S. 510). Da also das Böse und das Uebel in der metaphysischen Unvollkommenheit der Creatur wurzeln (S. 550) und in der Zusammensetzung dieser besten Welt eingehüllt liegen (S. 551), so sollte man meinen, dass Leibniz Uebel und Sünde als durchaus nothwendig, als etwas energisch Positives ansehen werde; man sollte glauben, er werde ungescheut aussprechen, dass das Gute sich nur durch die Schmerzen der Sünde hindurch realisiren, nur durch das Sich-heraus-Arbeiten aus dem Zwiespalt des Bösen entstehen, und überhaupt Befriedigung und Glück nur das Resultat von schmerzvollen Dissonanzen sein könne. Wenn auch der ganze Leibniz'sche Beweis auf höchst schwachen Füssen ruht, indem er für Jeden, der den allmächtigen, allweisen, allgütigen Gott nicht annimmt, in Nichts zusammensinkt, so hätte dann Leibniz dennoch die wichtige Wahrheit erkannt, dass das Böse der eigene Weg des Guten, der Schmerz der eigene Weg des Glückes ist.

Leibniz ist weit entfernt davon, diese Consequenzen zu ziehen. Statt zu dem Resultate zu kommen, dass das Uebel durch die Menge des vorhandenen Guten wesentlich bestimmt werde und, in Folge der allgemein verbreiteten imperfection originale, überall entweder in das Gute hineinrage oder doch die Voraussetzung desselben bilde, giebt er sich Mühe, das Uebel auf eine möglichst geringe Menge zu reduciren. Seinem Gegner Bayle, der auf die Gefängnisse und Hospitäler hinweist und in der Geschichte Nichts als eine Sammlung von Unglück und Verbrechen sieht, entgegnet er, dass er dies für Uebertreibung halte, dass das Leben der Menschen unvergleichlich mehr Gutes als Uebles aufweise (548). Würden wir den Gottesstaat vollkommen kennen, so würden wir sehen, dass überall Glück und Tugend herrschen, dass, im Vergleiche mit dem Guten, Unglück und Sünde beinahe gleich Nichts sind (539). Um das Uebel sich nur ja vom Halse zu schaffen, nimmt Leibniz zu offenbaren Phantastereien seine Zuflucht: er bildet sich ein, dass die übrigen Weltkörper von lauter glücklichen Geschöpfen bevölkert seien, ja dass der unermessliche Raum, der jenseits der Weltkörper liege, mit Glück und Ruhm erfüllt sei (S. 509). Auf diese Weise erhellt es freilich mit mathematischer Gewissheit, dass das

Hosted by Google

Uebel, da es nur auf unserer winzigen Erde zu Hause ist, ein „presque-néant“ sei.

In dem erwähnten apriorischen Beweise Leibnizens lag auch nicht im Mindesten angedeutet, wodurch das Uebel und die Sünde das Gute in der Welt erhöhen; man musste sich dort mit dem Vertrauen, dass in Gottes Weisheit für diese Steigerung des Guten durch sein Gegentheil unumgängliche Vernunftgründe wohl vorliegen müssen, zufrieden geben. Nun kommt es darauf an, die Möglichkeit dieser Steigerung sachlich darzuthun. Hierbei zeigt es sich nun recht deutlich, dass Leibniz das Uebel als etwas nur Accidentelles, Nebensächliches behandelt.

Er weist nicht nach, wie, in Folge des allen Wesen nothwendig anhaftenden metaphysischen Uebels, das Gute und das Glück ihren Weg durch das Böse und den Schmerz hindurchnehmen müssen; sondern er sagt nur, dass „öfters“ durch ein Uebel ein Gut hervorgerufen wird, welches ohne das Uebel nicht erfolgt wäre (S. 507. 576); oder dass es „Fälle gibt“, wo eine kleine Unordnung nothwendig ist, um in dem Ganzen die grösste Ordnung zu erzeugen (547). Es ist also nicht das Wesen des Guten, wodurch das Uebel als nothwendig gefordert wird; sondern es sind nur eigenthümliche Umstände, die diesen Umweg nothwendig machen; wobei es freilich unerklärt bleibt, warum Gottes Allmacht und Weisheit auch in diesen speciellen Fällen nicht ohne Uebel fertig wurde. Wären freilich das moralische und das physische Uebel, wie es consequenter Weise sein sollte, etwas Nothwendiges, so wäre dieser Einwurf hinfällig, weil Gott dann eben dieser sachlichen Nothwendigkeit unterläge. Allein Leibniz erklärt ausdrücklich, dass das moralische und das physische Uebel nicht nothwendig seien, sondern in dem göttlichen Verstande blos ihre Möglichkeit liege (510). Eben darum gebraucht er auch die Wendung, dass das Böse kein direktes Object des göttlichen Willens sei, sondern Gott es nur erlaubt habe (S. 510, 551). Dieser schwächliche, zwischen Befehlen und Verbieten vage hin- und herschwankende Ausdruck des „Erlaubens“ drückt recht deutlich die Verlegenheit aus, in der sich Leibniz befand. Es sollte damit einerseits Etwas von der Nothwendigkeit des Bösen gerettet, und andererseits das Böse von den Schultern Gottes genommen werden. In Wahrheit aber wird dadurch Gott zu

Hosted by Google

einem kurzsichtigen Menschen herabgewürdigt, der vom Bösen keinen sonderlichen Schaden, aber auch keinen besondern Nutzen erwartet, und es daher passiren lässt.

Ebenso wie die Nothwendigkeit, benimmt Leibniz dem Uebel auch allen positiven Gehalt. Es streift wirklich an einen gewissen optimistischen Dusel, das Uebel als einen blossen Mangel, als etwas nur Negatives zu erklären, das in einer sogenannten causa deficiens seinen Grund habe, und ihm positive Realität und thätige Macht nur „par concomitance“ oder „par accident“ zuzugestehen (510. 549. 550). Das Uebel erscheint so in den Händen Gottes fast nur wie ein Mittel, die Schönheit der Welt zu erhöhen; die Fehler im Einzelnen wendet Gottes wunderbare Kunst dahin, dass sie die Schönheit seiner grossen Welt nur noch mehr offenbaren (548). Der ganze ächzende Jammer der Menschheit, ihr tumultuöses Rennen und Jagen scheint allein darum da zu sein, um das ästhetische Vergnügen des Weltregenten zu erhöhen. Wie die Farben durch Schatten gehoben werden, oder wie die Harmonie durch eine wohl angebrachte Dissonanz um so bedeutungsvoller hervortritt, so findet auch die Weisheit Gottes durch die Missgestalten der Welt um so mehr Bewunderung (507). Schliesslich werden wir zu blossen Spielzeugen Gottes; es macht Gott Freude, uns von seinem Geschenke, dem freien Willen, wie kleine Götter einen uneingeschränkten Gebrauch machen zu sehen und uns dann, wenn wir unsere Freiheit falsch angewendet, hart zu strafen (S. 548). Gott hat also dem Menschen die Möglichkeit des Irrens und Sündigens, und also mittelbar des Leidens und Elends, zu seinem Plaisir gegeben.

B. Hegel.

1. Wenn wir sagten, dass das Hegel'sche System den Pessimismus, insoweit er berechtigt ist, vollkommen in sich schliesse, so ist damit ausgesprochen, dass es kein äusserlicher Compromiss ist, den dasselbe mit dem Pessimismus eingeht, sondern dass es in seinem innersten Charakter liegt, dem Schmerze und Leiden eine wesentliche, unersetzbare Rolle in der Welt einzuräumen und die ganze Schwere und Wucht des Schmerzes, seine schneidige, zerreissende Kraft als ein wesent-

Hosted by Google

liches Moment der Weltentwicklung anzuerkennen. Denn die Vernunft, die nach dieser Weltanschauung die Substanz der Welt und zugleich die Thätigkeit ist, welche diese Substanz verarbeitet, wickelt sich nicht glatt und kampflos ab, sie legt keinen durchaus friedlichen und ungetrübt glücklichen Weg zurück; vielmehr steckt ihr der Pfahl des Widerspruchs im Fleische, und nur durch immer härtere, grellere Widersprüche hindurch vermag sie ihre Vorwärtsbewegung zu vollziehen. Indem die Hegel'sche Philosophie den Widerspruch, die immanente Negation zum integrirenden Theile der Vernunft erhebt und ihn so mit der positivsten Realität ausrüstet, hat sie zugleich das pessimistische Moment aufgenommen. Weil aber der Widerspruch, und zwar um so schneidiger und tiefer er ist, desto mehr, den Drang zur Versöhnung in sich trägt und diesem Drange unwiderstehlich folgen muss, weil also der Kampf nothwendig zur Versöhnung führt, ist die Hegel'sche Philosophie kein einseitiger Pessimismus, sondern es hebt sich in ihr der Pessimismus zum Optimismus auf. Der Widerspruch ist der eigene Weg, den die Einheit nehmen muss, um sich zu realisiren; im Schmerz und in der Entzweiung selbst ist schon die Befriedigung und Versöhnung thätig; der Zustand der höchsten Zerrissenheit ist zugleich die Geburtsstunde einer neuen, gediegen glücklichen Zeit.

Indem wir nun die Bedeutung, die Hegel dem Schmerze in der Welt beimisst, etwas weiter ins Einzelne verfolgen wollen, haben wir es natürlich nur mit der Welt des Bewusstseins zu thun; denn erst im Bewusstsein offenbart sich der Widerspruch als Schmerz. — Das Entstehen des Bewusstseins ist wesentlich an die Endlichkeit geknüpft; würde die Unendlichkeit nie aus sich heraustreten und nie sich durch die Endlichkeit beschränken, so würde auch niemals das Phänomen des Bewusstseins hervorbrechen. Die Endlichkeit der Dinge aber besteht darin, „den Keim des Vergehens als ihr Insichsein zu haben." „Die Stunde ihrer Geburt ist die Stunde ihres Todes." Die Endlichkeit ist die „an sich fixirte Negation." Das Endliche ist das Verweigern, sich zu seinem Affirmativen, dem Unendlichen, hinbringen zu lassen und so seinen Widerspruch zu versöhnen. „Die Bestimmung der endlichen Dinge ist keine weitere als ihr Ende." Diese „Trauer der Endlichkeit" (Logik, I, S. 137 f.) wird sich daher auch dem Bewusstsein fühlbar

Hosted by Google

machen, nicht nur insofern es selbst sich als endliches weiss, sondern auch indem es die Welt der endlichen Dinge, die Natur und Geschichte mit ihrem rastlosen Entstehen und Vergehen, mit dem Dahinstürzen aller Erscheinungen in den bodenlosen Abgrund der Vergangenheit betrachtet. Freilich ist der Widerspruch der Endlichkeit nicht das Letzte, und also auch ihre Trauer nicht versöhnungslos; dennoch aber muss, da die Endlichkeit eine unumgängliche Kategorie der Vernunft ist, auch die Trauer der Endlichkeit als ebenso unumgänglich und daher relativ berechtigt anerkannt werden. Hegel nennt die Endlichkeit die „hartnäckigste Kategorie des Verstandes"; und sicherlich, wer sich in die Widersprüche und Trauer der Vergänglichkeit mit aller Macht hineingesponnen hat, kann sich leicht, wie wir dies z. B. an dem Dichter Lenau sehen, in den versöhnungslosen Schmerzen dieser Kategorie verzehren und aufreiben. Aber auch in das Gemüth derer, die die Kraft besitzen, den Widerspruch der Endlichkeit auszuhalten und zu versöhnen, also die endlichen Dinge „sub specie aeternitatis" zu betrachten, wird in gar manchen Stunden die Endlichkeit und Vergänglichkeit der Dinge ihre trüben Schatten werfen.

Es ist nach Hegel die nothwendige Bewegung des Begriffs, sich in die Endlichkeit, in ihre äusserlichen, zufälligen Verwicklungen und tausendfältigen Verschlingungen zu verlieren. Innerhalb dieser Endlichkeit bleibt der Begriff als solcher ein nur innerlicher, indem er nur den allgemeinen Fortgang der Natur bestimmt, ihre Einzelheiten aber freilässt. Diese Nothwendigkeit des Begriffs, sich an sein äusserstes Extrem, an das Nebeneinander und die in ihm wirkenden mechanischen Gesetze zu entäussern, sich also selbst „schwach" und „ohnmächtig" zu machen, bringt in der Natur jene Unvollkommenheiten, Vermengungen und Verkümmerungen hervor. Indem nun das Individuum in diese Endlichkeit hineingestellt ist und sich in ihrem Bereiche darleben soll, fühlt es nicht allein jene aus der Betrachtung der Endlichkeit entspringende Trauer, sondern es findet sich auch in allem seinen Thun und Handeln, in allen seinen Bewegungen und Unternehmungen durch die Schranken der Endlichkeit gehemmt, durch die Zufälligkeit der wechselnden Umgebung und die aneinander prallenden Widersprüche der endlichen Interessen bedroht. Dieses Loos hat der Mensch mit dem Thier gemein. Hegel deutet das

Hosted by Google

hier Gesagte an, wenn er sagt: „Diese Schwäche des Begriffs in der Natur überhaupt unterwirft die Bildung der Individuen äusserlichen Zufälligkeiten; das entwickelte Thier, und der Mensch am Meisten, ist Monstrositäten ausgesetzt . . . . Die Umgebung der äusserlichen Zufälligkeit enthält fast nur Fremdartiges; sie übt eine fortdauernde Gewaltsamkeit und Drohung von Gefahren auf sein (des Thieres) Gefühl aus, das ein unsicheres, angstvolles, unglückliches ist“ (Encykl. II. S. 652). Zwar erhebt sich der Mensch über die nur endlichen Interessen durch die Hingebung an allgemeine, über das blos Endliche hinausragende Bestrebungen; Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat, Kunst, Religion, Wissenschaft bilden die Stufenleiter, an der der Mensch zur Unendlichkeit emporklimmt. Allein diese Erhebung aus der Endlichkeit ist keine Abstraction von derselben, keine Flucht aus ihren Banden; vielmehr muss der Mensch, wenn er in der Endlichkeit das Unendliche finden will, in die Endlichkeit eingehen, sie in allen ihren Verschlingungen durchkosten, innerhalb ihrer arbeiten und sie zu bewältigen suchen. Gerade weil der Mensch durch seine vermehrten und complicirteren Bedürfnisse viel mehr als das Thier auf die Aussenwelt angewiesen und in ihre Fäden hineingeflochten ist, gerade darum ist es ihm gegeben, sich zum Herrn und Besieger der Natur und der niederen Geisteswelt, kurz der Endlichkeit emporzuschwingen und sie so wahrhaft geistigen, also bleibenden, dauernden Zwecken dienstbar zu machen. Das Thier, das durch seinen viel einfacheren Organismus in viel einfacherer, primitiverer Weise von der Natur abhängig ist, erfährt und erlebt die Natur und die Endlichkeit überhaupt nicht, dringt nicht in sie ein und und kann sie also auch nicht unterwerfen. So hängt es denn mit der höheren Bestimmung des Menschen zusammen, dass er die Hindernisse, Gefahren und Widerwärtigkeiten der Endlichkeit in viel mannigfaltigerer, reicherer, intensiverer Weise empfindet als das Thier, wenn sie ihn auch nicht so häufig wie das Thier mit mörderischen Zähnen, sondern viel öfter in Glacéhandschuhen anfassen.

2. Das Bewusstsein nimmt seinen Anfang mit dem Gefühl des Mangels, mit dem Schmerze. Das allererste, noch ganz unentwickelte Bewusstsein eines lebendigen Organismus, also das Gefühl der Selbstgewissheit, das Selbstgefühl entspringt

Hosted by Google

dadurch, dass sich das lebendige Wesen durch die Aeusserlichkeit der unorganischen Natur gehemmt, beschränkt, negirt fühlt. Nur durch das Gefühl des Mangels und den Trieb, ihn aufzuheben, wird das lebende Wesen seiner selbst gewiss. Die Kraft der Negation, des Schmerzes also ist es, wodurch das Bewusstsein entsteht. Der in der unorganischen Natur auseinandergegangene Widerspruch hat sich in dem Lebendigen wieder in sich zusammengefasst und zu einer absoluten Spitze zugeschärft; dies meint Hegel, wenn er „die Dialektik der absoluten Entgegensetzung“ als die Seele der Lebendigkeit bezeichnet (Encykl. II. §. 359). Das Lebendige bildet eine in sich zurückgehende, zweckmässig organisirte Totalität; trotz dieses Insichseins aber ist es von der Aussenwelt abhängig, von ihr beschränkt und gegen sie gespannt. Durch diesen Widerspruch des Lebendigen in sich selbst, der sich als Gefühl des Mangels, als Schmerz äussert, bricht das Bewusstsein hervor. Das Lebendige trägt diesen Widerspruch von Haus aus in sich (Logik II, 69), und kann ihn daher auch in seinen höhern Formen, also auf den verschiedenen Bewusstseinsstufen, niemals los werden. Hegel drückt diese Wesentlichkeit des Schmerzes, diese die Hoheit des menschlichen Geistes ausmachende Natur desselben an den verschiedensten Stellen und in den verschiedensten Formen aus. Er nennt den Schmerz den Verlauf der Endlichkeit und sieht in Schmerz, Kampf und Sieg Momente in der Natur des Geistes, die in seiner Fortbestimmung zur Freiheit nicht fehlen dürfen (Religionsphilos. 2. Aufl. I, S. 418); weswegen er denn auch das aus den Widersprüchen des Geistes entspringende Elend als Zucht der Welt bezeichnet (Philos. d. Geschichte, 2. Aufl., S. 389). Die Vertiefung und Versöhnung, das immer gediegenere Sich-selbst-Erfassen des Geistes hat Schmerz und Zerrissenheit, Auflehnung aller Seiten des Geistes gegen einander, zur unumgänglichen Voraussetzung. Schweiss und Arbeit, Schmerz und Kampf gelten Hegel zwar als Folgen der Endlichkeit, aber zugleich als Garantie für die Hoheit des Menschen (Religionsphilos. II, S. 75); der Kampf des Menschen in sich selbst kommt aus der Natur des Menschen selbst her; der aus den innersten Tiefen der Seele schreiende Schmerz ist ewiges Moment des Geistes (ibid. 77). Am Deutlichsten spricht sich Hegel aus, wenn er sagt: „Das Andere, das Negative, der Widerspruch, die Entzweiung gehört zur Natur des Geistes.

Hosted by Google

In dieser Entzweiung liegt die Möglichkeit des Schmerzes. Der Schmerz ist daher nicht von aussen an den Geist gekommen, wie man sich einbildete, wenn man die Frage aufwarf, auf welche Weise der Schmerz in die Welt gekommen sei. Ebensowenig wie der Schmerz kommt das Böse von aussen an den Geist; es ist im Gegentheil nichts Anderes, als der sich auf die Spitze seiner Einzelheit stellende Geist. Selbst in dieser seiner höchsten Entzweiung, in diesem Sichlosreissen von der Wurzel seiner ansichseienden sittlichen Natur, in diesem vollsten Widerspruche mit sich selbst, bleibt daher der Geist doch mit sich identisch und daher frei . . . . . Der Geist hat die Kraft, sich im Widerspruche, folglich im Schmerz — sowohl über das Böse, wie über das Ueble — zu erhalten" (Encykl. III, S. 25 f.).

Vor Allem ist es der Gegensatz der sinnlichen, natürlichen, und der geistigen, vernünftigen Seite des Menschen, und der damit zusammenhängende zwischen Unbewusstem und Bewusstsein im Menschen, woraus die Schmerzen, Dissonanzen und Qualen des Menschenherzens entspringen. Das Gemeine, Gebrechliche und Schmutzige der Menschennatur und ihre Hoheit, Schönheit und Idealität; ebenso das duftig Zarte, naiv Unbewusste und auf der anderen Seite das verstandesmässig Nüchterne, zerfasernd Prosaische bilden die Extreme zweier Gegensätze, die sich mannigfaltig in einander verschlingen, in sich zerreissen, sich auf die Spitze treiben, zerstören, einander verlachen, verhöhnen und ruhelos sich gegeneinander empören. Grabbe lässt seinen Theodor von Gothland treffend sagen:

. . . . . Der Mensch
Trägt Adler in dem Haupte
Und steckt mit seinen Füssen in dem Kothe!

Unter diesen Gesichtspunkt fallen schon jene noch in sich einfachen Schmerzen, die aus dem Kampfe der Vernunft mit den sinnlichen Begierden, Neigungen und Leidenschaften hervorgehen und, solange der Sieg des vernünftigen, sittlichen Princips nicht fest und dauerhaft geworden ist, den Menschen fortwährend quälen. Hierher gehört ferner jene Trauer und Wehmuth, die der zum Denken erwachende Geist des Jünglings über das Entschwinden des märchenhaften, treuherzigen Kinderglaubens empfindet; und ebenso die niederdrückenden Schmerzen der Enttäuschung, die der zum Manne emporreifende

Hosted by Google

Geist erfährt, wenn er immer mehr inne wird, dass seine Ideale, die aus jugendlicher Begeisterung und hoffnungreicher, die Bedingungen der Wirklichkeit überfliegender Schwärmerei, aus einer ins Unbestimmte gehenden Menschenliebe und einem offenherzigen Vertrauen auf die Ausschlag gebende Macht der edlen Gefühle in der Menschenbrust, hervorquollen, an der unbarmherzig harten, eckigen, poesielosen Realität dieser Welt einen unüberwindlichen Widerstand finden. Am Verwickeltsten aber zeigen sich die Kämpfe jener Gegensätze in den Dissonanzen der modernen Bildung, die einerseits den Bruch mit der Natürlichkeit, mit der einfachen, unbewussten Unmittelbarkeit des geistigen Lebens vollzogen hat, der es aber andererseits noch lange nicht gelungen ist, jene Entzweiung durch die ideengetragene, lebensvolle Vernunft in eine höhere Einheit von Natur und Geist überzuführen. Der abstracte, prosaische, ideenlose, egoistisch ausplündernde Verstand mit seiner Halbheit und schwächlich schlauen Berechnung hat, im Gegensatze zum Mittelalter, wo die Unnatur aus der Natur in ein fahles Jenseits flüchtete, innerhalb der Natur selbst sein Reich der Unnatur und des Scheins errichtet und so in die Wirklichkeit einen unendlich harten Widerspruch hineingepflanzt. Die Härte desselben zeigt sich in tausend widerspruchsvollen, sich oft bis zu ekelhaften Auswüchsen steigernden Erscheinungen unserer Zeit: in ihrer oft barbarischen Roheit, die sich unter dem Gewande einer raffinirten Verfeinerung birgt; in der entsetzlichen Ausbeutung der Menschen unter einander, die sich unter der Maske der Freiheit in ungenirtester Weise breit macht; in dem, um mit Feuerbach zu reden, comfortablen, renommistischen, coquetten, illusorischen modernen Christenthum, das im Grunde längst kein Christenthum mehr ist; in der fanatischen Vertheidigung der Unantastbarkeit und Heiligkeit des Privateigenthums, während es doch, in der Form des Kapitals, factisch längst zu etwas Flüssigem, Beweglichem, ja von der allerbeweglichsten und unheiligsten Macht, dem Zufalle, Abhängigen geworden ist u. s. w. Die Schmerzensschreie der Idealisten und die quälende Blasirtheit unserer jeunesse dorée, die Klagen der nach Emancipation dürstenden Frauen und die Hilferufe des Proletariats: alle diese Schmerzen haben in der bis jetzt noch versöhnungslosen Dialektik jener oben erwähnten Gegensätze ihren letzten Grund.

Hosted by Google

Schliesslich wollen wir noch erwähnen, dass auch das Böse als solches in dem einen jener Gegensätze wurzelt. Schon in dem Zustande der Natürlichkeit, also in jenem Zustande, wo man den Menschen gemeiniglich noch als unschuldig bezeichnet, ist der Geist, eben weil er Geist ist, von seinem Ansichsein abgefallen. „Der Mensch, der seinen Leidenschaften und Trieben folgt, der in der Begierde steht, dem seine natürliche Unmittelbarkeit das Gesetz ist", ist von seinem ursprünglich geistigen Wesen verschieden. In seiner Natürlichkeit ist also unmittelbar die Einseitigkeit, die Entzweiung gesetzt; und Hegel kann darum im Gegensatze zu Rousseau und Anderen sagen: „Das ist der höhere Standpunkt, dass der Mensch von Natur böse ist, und zwar darum böse ist, weil er ein Natürliches ist" (Rel. philos. II, 259 f.). Durch das Bewusstsein und Erkennen tritt das Bösesein allerdings in ein ganz anderes Stadium. Erst durch das Bewusstsein ist jene Trennung und Entzweiung für mich vorhanden, womit die Entzweiung sich zugleich zugeschärft hat, da das Bewusstsein selbst in einem Act der Trennung besteht. Nun erst weiss ich mich als von meinem Kern, dem vernünftigen Willen, losgerissen, als vom Allgemeinen getrennt, als auf die Spitze der höchsten Vereinzelung gestellt. In dieser Trennung, sagt Hegel, „hat das Böse seinen Sitz, hier ist die Quelle des Uebels, aber auch der Punkt, wo die Versöhnung ihre letzte Quelle hat. Es ist das Krankmachen, und die Quelle der Gesundheit" (ibid. 264 f.). Damit aber das Bedürfniss der allgemeinen, absoluten Versöhnung im Menschen hervorbreche, muss jener Gegensatz und Zwiespalt den ganzen Menschen durchdrungen und sich bis zu jener umfassenden Allgemeinheit und Unendlichkeit gesteigert haben, dass es im Menschen Nichts gibt, was ausserhalb jenes Gegensatzes fiele. Hat der Mensch dies Bewusstsein von seiner tiefsten Entzweiung, so ist dies der „unendliche Schmerz über sich selbst" (ibid. 270 f.). Die abstracte Tiefe des Gegensatzes bringt das unendliche Leiden der Seele, und damit eine Versöhnung hervor, die ebenso vollkommen ist (ibid. 275). Wir sehen also, wie Hegel die aus der sittlichen Entwicklung des Menschen entspringenden Schmerzen und Leiden in ihrem Umfange und ihrer ganzen Tiefe würdigt, freilich immer so, dass er sie als den Weg, den die Versöhnung sich selbst bereitet, auffasst und ihnen so den absolut pessimistischen Charakter benimmt.

Hosted by Google

3. Bemerken wollen wir noch, dass nach Hegel'scher Anschauung die Summe des Schmerzes in der Welt nothwendig wechseln muss. Und zwar wird sich dieser Wechsel nach zwei Rücksichten vollziehen. Da der Weltgeist, je mehr er sich in sich vertieft und zur Freiheit emporringt, desto gewaltigere, schärfere Widersprüche in sich erzeugt, so müssen auch die Schmerzen mit dem Fortschritt des Weltgeistes tiefer, schneidiger werden und Herz und Geist immer mehr zerklüften und aufwühlen. Die himmelschreienden Dissonanzen der modernen Welt waren dem antiken Geist völlig fremd. Doch könnte bei diesem Wachsthum der Leidenssumme das Verhältniss derselben zur jedesmaligen Summe des Glücks so ziemlich dasselbe bleiben, weil, wenigstens ganz allgemein betrachtet, mit der Steigerung des Schmerzes auch die aus derselben resultirende Befriedigung gediegener, reichhaltiger werden und unserm Geist ein viel tiefer in sich versenktes, seiner selbst viel bewussteres Glück gewähren muss. Innerhalb dieses fortschreitenden Wachsthums der Schmerzenssumme tritt aber ein Wechsel von mehr und von weniger unglücklichen Perioden ein. Nachdem eine weltgeschichtliche Gestalt ihre Blüthe gefeiert hat, zersetzt und löst sie sich allmählich auf; aus dem scheinbar so sicher in sich ruhenden Organismus einer Culturgestaltung entwickeln sich neue Gegensätze, die mit einander ringen, schroffe Einseitigkeiten, gährende, alle Bande sprengende Elemente. Der Periode des Glücks folgt eine Periode der allgemeinen Zersetzung, der feindseligsten Bekämpfung der Gegensätze, von denen ein jeder die neue Zeit herbeiführen zu können meint, kurz des überwiegenden Unglücks. Freilich lassen sich diese Perioden nicht genau abgrenzen, weil auch schon während der schönsten Blüthe sich im Stillen die zersetzenden, weiter treibenden Elemente vorbereiten und zu ihrem zerstörenden Kampfe rüsten. Wer erfahren will, wie tief und meisterhaft Hegel solche in sich zerrissene, schmerzvoll aufstöhnende Culturgestaltungen aufgefasst hat, möge unter Anderem seine Schilderung des dem Siege des Christenthums vorangehenden Zustandes der römischen Welt (Rel. philos. II, S. 271 ff.; 298 f. und besonders Philos. der Gesch. S. 387 ff.), oder in seiner Phänomenologie den Abschnitt (S. 364—451) lesen, welcher den sich entfremdeten Geist behandelt.

4. Nach allem Bisherigen wäre Nichts verfehlter, als die

Hosted by Google

Hegel'sche Philosophie eines seichten, Alles, was ihr unter die Hände kommt, mit Vertrauensseligkeit für gut und schön erklärenden Optimismus zu zeihen. Zwar erklärt sie alles Wirkliche für vernünftig, allein sie gibt dem Schmerze und dem Leiden ihren Ursprung in der Vernunft selbst; sie sucht den Schmerz nicht hinwegzulächeln und fortzulügen, vielmehr fasst sie ihn als die eigentlich treibende Macht der Vernunft auf und pflanzt ihn so unausrottbar in das Herz der Welt. Hegel ist es mit der furchtbaren Realität des Schmerzes vollkommen Ernst. Wer noch daran zweifeln wollte, der höre, was Hegel in seiner Einleitung zur Philosophie der Geschichte (2. Aufl. S. 26 f.) über das Schauspiel der Weltgeschichte sagt. „Wenn wir dieses Schauspiel der Leidenschaften betrachten und die Folgen ihrer Gewaltthätigkeit, des Unverstandes erblicken, der sich nicht nur zu ihnen, sondern selbst auch, und sogar vornehmlich zu dem, was gute Absichten, rechtliche Zwecke sind, gesellt, wenn wir daraus das Uebel, das Böse, den Untergang der blühendsten Reiche, die der Menschengeist hervorgebracht hat, sehen: so können wir nur mit Trauer über diese Vergänglichkeit überhaupt erfüllt werden, und indem dieses Untergehen nicht nur ein Werk der Natur, sondern des Willens der Menschen ist, mit einer moralischen Betrübniss, mit einer Empörung des guten Geistes, wenn ein solcher in uns ist, über solches Schauspiel enden. Man kann jene Erfolge ohne rednerische Uebertreibung, blos mit richtiger Zusammenstellung des Unglücks, den das Herrlichste an Völkern und Staatengestaltungen, wie an Privattugenden erlitten hat, zu dem furchtbarsten Gemälde erheben, und ebenso damit die Empfindung zur tiefsten, rathlosesten Trauer steigern, welcher kein versöhnendes Resultat das Gegenwicht hält.“ Freilich tadelt es Hegel, „sich in den leeren, unfruchtbaren Erhabenheiten jenes negativen Resultats trübselig zu gefallen“ und bei der Betrachtung der Weltgeschichte als einer blossen Schlachtbank für Individuen und Völker stehen zu bleiben; vielmehr geht er von hier aus zu dem höheren Standpunkt über, von welchem aus jener Kampf und Schmerz als das Mittel erscheint, wodurch die Vernunft ihre absoluten Zwecke realisirt.

Hosted by Google

C. Wurzel des Pessimismus. Schopenhauer.

1. Gemeiniglich wird derjenige als Pessimist bezeichnet, der die Summe der Unlust auf dieser Welt für grösser hält als die Summe der Lust. Diese Definition trifft weder die Wurzel des Pessimismus, noch auch ist sie thatsächlich zutreffend. Was zunächst das Letztere betrifft, so ist zwar zuzugeben, dass jeder Pessimist das von jener Definition Ausgesprochene aus vollem Herzen unterschreiben wird; allein es ist gar nicht unmöglich, dass Jemand, der das Leiden auf der Welt überwiegen sieht, dennoch auf den Namen eines Optimisten Anspruch erhebt. Auf Hegel'schem Standpunkte nämlich folgt zwar den Widersprüchen und Entzweiungen der Vernunft die höhere, versöhnte Einheit, allein es fragt sich, ob die Widersprüche, um sich auseinanderzulegen, zuzuschärfen, zu zerstören und so auf den Punkt zu bringen, wo die Versöhnung eintreten muss, nicht einer viel längeren Zeit bedürfen, als der darauf folgenden Periode der Ausgleichung und Harmonie, aus welcher sich doch bald wieder neue Gegensätze herausbilden, zugemessen ist. Aber selbst zugegeben, dass nach dieser Richtung hin kein Ueberwiegen des Schmerzes zu befürchten wäre, so ist es doch weiter von vorn herein gar nicht undenkbar, dass die objectiv vorhandene Versöhnung nicht mit solcher Entschiedenheit, Stärke und Dauer in das Bewusstsein tritt als die objective Entzweiung und Zerrissenheit, mit anderen Worten, dass die Intensität und Dauer des Bewusstseinsreflexes von Seiten des objectiv vorhandenen Widerspruchs grösser ist als jene von Seiten der versöhnten Einheit. Sollte sich also ergeben (was wir hier noch nicht ausmachen wollen), dass der Schmerz viel intensiver und dauernder in das Bewusstsein tritt als das Glück, so würde der Hegel'sche Optimismus, ohne dadurch in einen Widerspruch mit sich zu gerathen, behaupten müssen, dass es des Schmerzes mehr auf der Welt gebe als des Glücks. Der Schmerz bliebe nach wie vor die von der Vernunft sich selbst auferlegte „Zucht", und mithin der Optimismus in voller Geltung.

Mit dem Vorstehenden ist eigentlich auch schon gesagt, warum jene Definition, selbst wenn sie thatsächlich richtig wäre, doch nicht die Wurzel des Pessimismus trifft. Der Pessimismus

Hosted by Google

ist eine Weltanschauung, und muss als solche auf ein objectives Princip gegründet sein. Lust und Unlust aber als solche sind völlig subjectiv, und will man sie zur Feststellung des Pessimismus benützen, so wird man sie nur bei ihrer quantitativen Seite des Mehr oder Weniger anfassen können. Die Begründung des Pessimismus beruht dann auf einem arithmetischen Rechenexempel, bei dessen Ausführung ausserdem, da es sich dabei um ganz subjective Grössen handelt, die subjective Willkür, persönliche Ansichten und Neigungen, Temperamentsunterschiede u. s. w. mehr oder weniger hineinspielen werden. — Welches das objective Princip des Pessimismus sein müsse, ergibt sich auf die einfachste Weise aus dem Princip des Hegelschen Optimismus, von welchem wir ja nachwiesen, dass er den Pessimismus als integrirendes Moment in sich schliesst. Wir brauchen blos das pessimistische Moment, also den noch nicht versöhnten Widerspruch, zu isoliren und ihn zum ausschliesslichen Weltprincipe zu erheben. Die Wurzel des Pessimismus ist demnach der versöhnungslose, unaufgehobene Widerspruch, das Selbstentzweitsein ohne eine sich durch die Zweiheit hindurch fortsetzende und sie zu einer abschliessenden Versöhnung führende Einheit, also der absolute, vernunftlose, an sich selbst Genüge findende, nie zur Ruhe eingehende, sondern sich ziellos immer neu durch die Welt fortzeugende Widerspruch. Eine unmittelbare Folge dieses Princips ist es, dass der Schmerz, als der Bewusstseinsreflex des allgewaltigen Widerspruchs, dem Glücke keine Realität lassen kann, sondern alle Realität allein für sich in Anspruch nehmen muss, weswegen denn das Glück als blosse Illusion und Chimäre erscheint. — Wir haben nun zu sehen, in welchen Gestaltungen dies Fundamentalprincip des Pessimismus bei Schopenhauer, Hartmann und Bahnsen erscheint.

2. Schopenhauer schildert das Leiden der Welt in der ergreifendsten, packendsten Weise. Ist der Gegenstand an sich schon voll des tiefsten Ernstes, so wird dieser noch gesteigert durch die einfache Grossheit der Darstellung, durch das architektonische Gefüge der meisterhaften Perioden. Durch die erhabene Ruhe der Darstellung weht ein tiefes, nicht gefällig sich selbst bespiegelndes, sondern ernst gemeintes Mitleid mit dem Jammer der Welt. Nur zuweilen tönt ein tiefes, schmerzvolles

Hosted by Google

Aufstöhnen dazwischen über die unerträgliche Last dieses Lebens, das sich ihm darstellt als „nur augenblickliches Behagen, flüchtiger, durch Mangel bedingter Genuss, vieles und langes Leiden, beständiger Kampf, bellum omnium, Jedes ein Jäger und Jedes gejagt, Gedränge, Mangel, Noth und Angst, Geschrei und Geheul“ (Welt a. W. u. V. II, 405). Schopenhauer vermag sich Angesichts dieser sich über einander aufthürmenden Schmerzen des tiefsten Schauers nicht zu erwehren. Wie tief er den Jammer der Welt erschaut und sich in das Gefühl desselben hineingelebt hat, beweist sich dadurch, dass er ihn nicht in blossen Phrasen schildert, vielmehr die mannigfachsten, von concretester Anschauung gesättigten Bilder es sind, unter denen sich ihm das Leiden der Menschheit darstellt.

Nicht alle Darstellungen, die Schopenhauer von der tiefsten Wurzel seines Pessimismus gibt, sind gleich wissenschaftlich und correct. Wenn er z. B. sagt, dass das menschliche Dasein den Charakter einer Schuld hat, die bei der Zeugung contrahirt wurde und durch den Tod abgezahlt wird (W. a. W. u. V. II, 663); oder dass die schwere Sünde der Welt es ist, welche das viele und grosse Leiden der Welt herbeiführt (Par. II, 323), so sind dies mythische Ausdrücke für den Pessimismus. Der transscendente blinde Wille wird hierbei als eine Person gedacht, der ein Sollen, ein Sittengebot gegenübersteht, und die, wiewohl sie ebensogut ihm hätte gehorchen können, sich dagegen aufgelehnt hat. Dass diese Welt ihre Jammerexistenz erlangt hat, wird damit zu einem zufälligen Geschehen; wie dies denn auch Schopenhauer ausdrückt, wenn er sagt, dass man unser Leben als „eine unnützerweise störende Episode in der seligen Ruhe des Nichts“ auffassen könne (Par. II, 321).

Den letzten Grund seines Pessimismus enthüllt Schopenhauer, wenn er die Frage nach dem Ziel und Zweck des Willens so beantwortet, dass der Wille „eines letzten Zieles und Zweckes ganz entbehrt“, dass er aber, trotz dieser absoluten Ziellosigkeit, fortwährendes Streben, also unaufhörliches Zielsetzen ist (W. a. W. u. V. I, 364). Der Weltwille ist mit dem ungeheuren Widerspruch belastet, einerseits Abwesenheit alles Ziels zu seinem Wesen zu haben, und andererseits dennoch in jedem einzelnen Acte zweckvoll zu sein (ibid. I, 195 f.). Wie wir schon im 2. Theile (Cap. I, 3) nachgewiesen

Hosted by Google

haben, ist es durchaus unlogisch und widervernünftig, innerhalb der allgemeinen Zwecklosigkeit einzelne Zwecke fortwährend entstehen zu lassen. Der Zweck ist nur durch Vernunft möglich; wie aber soll Vernunft aus dem Elemente der Zwecklosigkeit, der totalen Unvernunft, hervorgehen? So also basirt Schopenhauer's Pessimismus in der That auf einem unversöhnlichen, widervernünftigen, nichtsdestoweniger aber für real erklärten Widerspruche. Schopenhauer freilich spricht dies nirgends in solcher Allgemeinheit aus, wie denn überhaupt die logische Zuspitzung irgend einer Frage seiner ganzen Denkweise ferne liegt. Ausserdem hätte in dieser Frage die scharfe logische Formulirung ergeben, dass er eigentlich die negative Seite der Hegel'schen Dialektik zu seinem Hauptprincipe gemacht habe; alles aber, was nur irgendwie nach Dialektik aussieht, läuft seinem denkenden Bewusstsein stracks zuwider und kann in demselben zu keiner Geltung kommen.

Jeder unausgeglichene Widerspruch stellt sich so dar, dass er fortwährend über sich hinausweist. Ein Zweck, der nur dazu da ist, um die Zwecklosigkeit zu realisiren, hat in sich selbst keinen Halt, er ist da, um sich sofort als solchen zu negiren und einem andern, ebenso nichtigen, ebensowenig zur Befriedigung beitragenden Zwecke Platz zu machen. Von hier aus lässt sich der Schopenhauer'sche Pessimismus dahin aussprechen, dass der Wille seine innere Selbstentzweiung ins Unendliche fortpflanzt (ibid. I, 364); dass er ein endloses Streben ohne Ziel und ohne Rast ist, gänzlich vergleichbar einem unlöschbaren Durst (ibid. I, 367); dass in dieser Welt „keine Stabilität, kein dauernder Zustand möglich, sondern Alles in rastlosem Wirbel und Wechsel begriffen ist, Alles eilt, fliegt und sich auf dem Seile, durch stetes Schreiten und Bewegen, aufrecht erhält" (Par. II, 304).

3. Ist also dies ins Endlose sich fortwälzende Entstehen und Vergehen der Zwecke, ohne jedes Zurückbiegen in sich, ohne jedes Abschliessen, der Kern der Welt, so ist natürlich jede einzelne Erscheinung in diesem Flusse, also auch jedes Menschenleben, gehaltlos und nichtig. In den verschiedenen Menschenleben kommt nichts Neues, kein Fortschritt zum Vorschein. Bei jeder Geburt wird „die Uhr des Menschenlebens aufs Neue aufgezogen, um jetzt ihr schon zahllose Male abgespieltes Leierstück abermals zu wiederholen, Satz vor Satz und

Hosted by Google

Takt vor Takt, mit unbedeutenden Variationen“ (W. a. W. u. V. I, 379). Auf Schopenhauer'schem Standpunkte muss es anmassend und lächerlich erscheinen, von einer nothwendigen Stelle zu reden, die ein bestimmtes Individuum in der Welt ausfüllt. Bei der allgemeinen Zwecklosigkeit sind die Zwecke des Individuums keine qualitative Bereicherung des durch die übrigen Individuen Bezweckten, sondern eine blos quantitative Vermehrung. Die Weisheit des Koheleth, dass nichts Neues unter der Sonne geschieht, und all diese Eitelkeit dennoch voll Jammers ist, kommt auf Schopenhauer'schem Standpunkte wieder zur Geltung. Wunderschön sagt Schopenhauer: „Jedes Individuum, jedes Menschengesicht und dessen Lebenslauf ist nur ein kurzer Traum mehr des unendlichen Naturgeistes, des beharrlichen Willens zum Leben, ist nur ein flüchtiges Gebilde mehr, das er spielend hinzeichnet auf sein unendliches Blatt, Raum und Zeit, und eine gegen diese verschwindend kleine Weile bestehen lässt, dann auslöscht, neuen Platz zu machen. Dennoch, und hier liegt die bedenkliche Seite des Lebens, muss jedes dieser flüchtigen Gebilde, dieser schalen Einfälle, vom ganzen Willen zum Leben, in aller seiner Heftigkeit, mit vielen und tiefen Schmerzen und zuletzt mit einem lange gefürchteten, endlich eintretenden bittern Tode bezahlt werden“ (ibid. S. 379 f.).

Die Zwecklosigkeit und Nichtigkeit der Welt findet ihren sprechendsten Ausdruck in der Zeit. Die Zeit und ihre Vergänglichkeit ist die Form, unter welcher dem Willen zum Leben die Nichtigkeit seines Strebens sich offenbart. Die Wirklichkeit kommt nur in der Gegenwart zum Ausdruck; diese ist aber immer nur einen Augenblick; im nächsten Augenblicke gehört sie schon der unwirklichen Vergangenheit an. „Die Zeit ist das, vermöge dessen Alles jeden Angenblick unter unsern Händen zu Nichts wird; wodurch es allen wahren Werth verliert“ (Par. II, S. 303 f.).

4. Aus diesen objectiven Grundlagen des Pessimismus ergibt sich das Ueberwiegen des Schmerzes in der Welt auf höchst einfache Weise. Der Weltwille ist zweckloses, endloses Streben. „Alles Streben aber entspringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustande, ist also Leiden, so lange es nicht befriedigt ist.“ Das befriedigte Streben allerdings ist Glück; allein „keine Befriedigung ist dauernd, vielmehr ist sie

Hosted by Google

stets nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens.“ So lange das Streben dauert, so lange währt das Leiden: „kein letztes Ziel des Strebens, also kein Mass und Ziel des Leidens (W. a. W. u. V. I, 365). Das Leiden ist vornehmlich ein zwiefaches: Schmerz und Langeweile. Dem Schmerze fällt das Streben schon darum anheim, weil es aus Bedürftigkeit entspringt. Hat dagegen das Streben keinen bestimmten Gegenstand des Wollens, so entsteht, weil das Streben als solches unvertilgbar ist, furchtbare Leere und Langeweile. „Zwischen Schmerz und Langeweile wird jedes Menschenleben hin- und hergeworfen“ (ibid. I, 371); sie sind des Lebens letzte Bestandtheile (ibid. I, 368). „Der Wunsch ist seiner Natur nach Schmerz: die Erreichung gebiert schnell Sättigung: das Ziel war nur scheinbar: der Besitz nimmt den Reiz weg: unter einer neuen Gestalt stellt sich der Wunsch, das Bedürfniss wieder ein: wo nicht, so folgt Oede, Leere, Langeweile, gegen welche der Kampf ebenso quälend ist, wie gegen die Noth“ (ibid. I, 370). — Zu diesen beiden aus dem Innern des Menschen stammenden Leiden kommt nun noch ein drittes, das aus seinem Verhältnisse zur Aussenwelt herrührt. Es sind dies die tausend Zufälle und Feinde, die ihm auflauern und ihn nie zur Sicherheit kommen lassen (S. 368). — Am Meisten aber ist von allen diesen Leiden der Mensch heimgesucht. Denn sie entspringen aus der Natur des Willens; der Mensch aber ist des Willens höchste Objectivation. Auch das Leiden wird bei ihm daher in höchster Potenz anzutreffen sein. Der Mensch ist „concretes Wollen und Bedürfen durch und durch, ein Concrement von tausend Bedürfnissen“ (S. 368).

D. Hartmann.

I. Wir haben gesehen, dass die Wendungen, welche Schopenhauer zur Bezeichnung der Grundlage seines Pessimismus gebraucht, sich sämmtlich auf den unausgleichbaren Widerspruch der sich zweckmässig realisirenden Zwecklosigkeit zurückführen lassen. Zugleich haben wir bemerkt, dass Schopenhauer es sich nicht zum Bewusstsein gebracht hat, dass dies sein Grundprincip nichts Anderes als die negative Seite der Hegel'schen Dialektik ist. Ehe der Pessimismus in

Hosted by Google

Bahnsen dazu kommt, dies Bewusstsein über sich selbst zu gewinnen, tritt eine andere äusserst interessante Gestaltung desselben auf. Jenen bei Schopenhauer mehr erst implicite vorhandenen Widerspruch erkennt Hartmann in seiner widerspruchsvollen Natur; da ihm nun der Widerspruch durchweg als Zeichen der Unwahrheit gilt, und er andererseits doch am Pessimismus festhält, so nimmt er eine Zerlegung jenes pessimistischen Widerspruchs in seine beiden Seiten vor: in die Zwecklosigkeit, also die blinde Unvernunft, und in die Zweckmässigkeit oder die allweise Vernunft. Die isolirt herausgehobene negative Seite der Hegel'schen Dialektik stellt zwar das Unvernünftige dar; allein das Unvernünftige kann nur als Gegensatz zur Vernunft vorgestellt werden; nur indem die Vernunft ganz unvermittelt in die Unvernunft hineingestellt und zum Erzeugniss derselben gemacht wird, tritt die Unvernunft bestimmt und scharf heraus. Ohne Rücksicht auf die Vernunft vermögen wir uns die Unvernunft gar nicht zu denken. So kommt es, dass bei der Zerlegung des in der Unvernunft enthaltenen Widerspruchs die eine Seite sich als Vernunft herausstellen muss. Doch wird die auf solche Weise gleichsam frei gewordene Vernunft der frei gewordenen Unvernunft untergeordnet bleiben, ganz ebenso wie dies in dem gebundenen Zustande beider bei Schopenhauer der Fall war. Durch Zerlegung des pessimistischen Widerspruchs in seine beiden Seiten entsteht also bei Hartmann eine Anschauung, welche zwei Weltfactoren: die Unvernunft oder den Schopenhauer'schen blinden Willen, und die Vernunft oder Hegel's absolute Idee anerkennt, und also einerseits pessimistisch, andererseits optimistisch ist. Doch behält der Pessimismus die Oberhand, da die logische Idee aus sich heraus absolut gar Nichts zu leisten vermag und ihr positives Wirken sich allein darauf beschränkt, das vom unvernünftigen Principe Verpfuschte ins Nichts zurückzuführen, wobei ausserdem absolut keine Garantie dafür vorhanden ist, dass der Wille nicht im nächsten Augenblicke wieder das unvernünftige Dasein hervorruft und sich so beträgt, als ob die Vernunft ihn das vorige Mal ganz unangetastet gelassen hätte.

Der bei Hartmann in seine beiden Seiten auseinandergetretene pessimistische Grundwiderspruch hat aber darum nicht aufgehört, ein Widerspruch zu sein. Vernunft und Unvernunft,

Hosted by Google

im absoluten Sinne genommen, sind nun eben einmal unversöhnbar. Nur dann würde sich daher kein Widerspruch aus ihnen ergeben, wenn sie beide sich gleichgiltig auf der Seite liegen liessen und in gar keine Berührung mit einander kämen. Dies ist indessen bei Hartmann in zweifacher Hinsicht nicht der Fall: erstens kommt der reale Weltprocess nur dadurch zu Stande, dass der Wille die logische Idee an sich reisst und sich bis an sein Zurücksinken ins Nichts unlöslich mit ihr verknüpft; und zweitens erkennt Hartmann eine den beiden Attributen: Unvernunft und Vernunft, zu Grunde liegende einheitliche Substanz an. So ist also auch dann, wenn keine Welt existirt, und Unvernunft und Vernunft ruhig neben einander daliegen, im tiefern Grunde ihre wesentliche Einheit gesetzt. Die zahlreichen, höchst complicirten Widersprüche, die sich aus der Ineinanderschlingung des pessimistischen und optimistischen Weltfactors ergeben, haben wir hier nicht nöthig auseinanderzulegen. Das 2. Capitel im 2. Theile enthält in den Abschnitten B, C, D und E eine höchst ausführliche Darstellung jener Widersprüche und ihrer Zersetzung, und somit die fundamentale Widerlegung des Hartmann'schen Pessimismus. Allein nicht nur durch die Verknüpfung und Ineinssetzung beider Principien erzeugen sich Widersprüche; auch schon in seinem isolirten Bestehen ist jedes der beiden ein sich aufhebender Widerspruch, wie wir dies im Abschnitt A desselben 2. Capitels nachgewiesen haben. Hier wollen wir nur wiederholend erwähnen, wie sich der Widerspruch auf der pessimistischen Seite, also in dem isolirten unvernünftigen Willen, zum Ausdrucke bringt. Der Wille ist Urquell aller Realität, er ist Existenzsetzend, er ergreift die Initiative zur Existenz; und dennoch kommt er von sich aus nicht zur Realität, sondern erhält diese erst durch die Beziehung auf sein Gegentheil, die logische Idee, indem er sich mit ihr erfüllt. Giebt es einen härteren Widerspruch als den, dass das unvernünftige Princip, wiewohl es Ursache aller Realität ist, seine Realität erst von dem vernünftigen Principe erhält? So bestätigt sich also unsere Ansicht, dass das pessimistische Princip im tiefsten Grunde der für real erklärte unaufgehobene Widerspruch ist; selbst hier trifft dies zu, wo doch die bewusste Absicht darauf gerichtet war, das Unvernünftige von jedem Widerspruche rein darzustellen.

Hosted by Google

2. Hartmann hat durch die Zuweisung des gesammten Weltinhalts an die logische, allweise Idee den Pessimismus dem modernen Zeitbewusstsein unstreitig näher gebracht. Dieses ist von der Ueberzeugung einer stätig fortschreitenden Entwicklung des Menschengeistes, eines den Weltprocess vorwärts treibenden immanenten Zieles durchdrungen. Schopenhauer hingegen hält es für rohen und platten Realismus, in der Weltgeschichte ein sich planmässig entwickelndes Ganzes zu sehen. Die Geschichte gilt ihm schon darum für lügenhaft, weil „sie, von lauter Individuen und einzelnen Vorgängen redend, vorgiebt, alle Mal etwas Anderes zu erzählen; während sie, vom Anfang bis zum Ende, stets nur dasselbe wiederholt, unter andern Namen und in anderm Gewande“ (W. a. W. u. V. II, 506). „Die Kapitel der Völkergeschichte sind im Grunde nur durch die Namen und Jahreszahlen verschieden: der eigentlich wesentliche Inhalt ist überall derselbe“ (ibid. II, 503). Diese Theorie mit ihrem „Alles schon da gewesen“ kann sich unmöglich mit der modernen Ueberzeugung von dem unaufhaltsamen Fortschritt der Welt verständigen. Ein hervorragender Vertreter des modernen Geistes, Gutzkow, sagt in seinem „Nero“:

Wir schaffen etwas; der Zukunft Schweigen
Wird sich nicht füllen nur mit Erinnerung;
Nicht das Alte wird wieder jung,
Das Junge muss zum ersten Mal sich zeigen!

Von diesem Fortschrittsgeiste ist das Hartmann'sche System vollständig durchdrungen. Die logische Idee führt mit eiserner Nothwendigkeit die Welt von Stufe zu Stufe weiter; die Steigerung des Bewusstseins und mit derselben die Umgestaltung aller Gebiete des menschlichen Lebens geht unaufhaltsam vorwärts. Hartmann hat selbst in seinem Hauptwerke eine Philosophie der Geschichte in den allgemeinsten Umrissen zu geben versucht. So hat der Hartmann'sche Pessimismus allerdings durch das Hereinziehen des optimistischen Elementes eine Versöhnung mit dem modernen Zeitbewusstsein angebahnt. Die Welt Hartmann's ist keine so vollkommene Hölle, wie die Schopenhauer'sche Welt: aber gerade weil in dieser Hölle auch das gute Princip Macht hat, mit all seiner Macht aber doch zu keinem positiven, aufbauenden, ja nicht einmal zu einem dauernd negativen, die Unvernunft für immer

Hosted by Google

vernichtenden Siege gelangen kann, wird die Höllennatur dieser Welt nur um so empfindlicher. Der Philosoph des Unbewussten hört den Herzschlag der Weltgeschichte, sieht ihre Errungenschaften und Fortschritte, er weiss, dass in der Geschichte selbst der Geist, der das Böse will, doch das Gute schafft: und doch sind diese Fortschritte nur dazu da, um den Jammer dieser Welt bis aufs Aeusserste zu steigern und schliesslich durch die Einsicht in diesen Jammer und durch den vollständigen Ekel am Dasein die radicale Verneinung alles Daseins herbeizuführen. Von dieser Seite betrachtet, liegt in dem in den Pessimismus hineingezogenen Optimismus nur eine Steigerung des ersteren.*)

3. Indem der Hartmann'sche Pessimismus in Welt und Menschheit eine zur Erlösung fortschreitende Entwicklung erblickt, ist seinem Geiste der Quietismus direkt zuwider. Hartmann widerspricht der geläufigen Anschauung, dass der Quietismus die unvermeidliche Consequenz des Pessimismus sei. „Der Pessimismus als solcher kann nur für jene Molluskenseelen Grund zum Quietismus sein, die aus gänzlicher Schlaffheit und Unfähigkeit, sich zu irgend welcher Energie zu ermannen, lieber die Hände in den Schooss legen und den Schmerz über sich ergehen lassen, als dass sie in der ihnen deutlich gezeigten Weise Hand anlegen, um sich allmählich von diesem Schmerz zu befreien" (Philos. Abhdlg. S. 75). Hartmann's Pessimismus ist nämlich von dem Glauben an eine „allweise Vorsehung, die den Weltentwicklungsprocess zum Ziele einer Gesammterlösung führt", beseelt. Diese Aussicht kann aber nur durch die angestrengteste Thätigkeit der Bewusstseinsindividuen realisirt werden; denn vor Allem kommt es auf die Steigerung des Bewusstseins an, weil nur hierdurch die Einsicht in die Eitelkeit der sogenannten Güter der Welt erreicht und so der Entschluss gefasst werden kann, dieser Welt den von Hartmann beschriebenen (Philos. d. Unb. S. 749—755) jüngsten Tag zu bereiten. Würde sich die Möglichkeit einer Gesammterlösung vom Hartmann'schen Standpunkte aus wirklich in einfacher, klarer Weise ergeben, so würden wir nicht anstehen zuzugeben, dass der Pessimismus ein starkes, anstachelndes Motiv zu energischer Thätigkeit enthalte. Allein ganz im Ge-

*) Vergl. meinen Aufsatz „Die Entwicklung des modernen Pessimismus" in der Wochenschrift „Im neuen Reich" 1872, No. 25.

Hosted by Google

gentheil wird Jeder, der sich die durch bewusste, verabredete Willensanstrengung der Majorität der Menschen herbeizuführende Zurückschleuderung der Welt in das Nichts auch nur in ganz dunklen Umrissen vorstellig machen will, gerade so wie Hartmann selbst, in derart abenteuerliche, ganz unwahrscheinliche Ideen gerathen, dass seine Zuversicht auf die Welterlösung arg erschüttert werden muss. Und doch muss der Pessimist, wenn er sich in die schmerzvolle Weltarbeit stürzen soll, diese Zuversicht nicht nur im Allgemeinen besitzen, sondern er will sie sich auch in bestimmter Weise als realisirbar denken können. Schon die allererste Bedingung für die Möglichkeit des Weltunterganges, dass nämlich in den zur Weltvernichtung entschlossenen Menschen der bei Weitem grösste Theil des vorhandenen Weltwillens concentrirt sei, ist so unwahrscheinlich als nur möglich. Welchen Massstab legt denn Hartmann an die Stärke der Aeusserungen des Weltwillens, wenn er behauptet, dass der in den Paar Millionen Menschenköpfen sich manifestirende Wille zur Weltvernichtung bei Weitem grösser sein könne als die Summe des Willens, der in der unorganischen Materie, in den Pflanzen und Thieren dieser Erde, ferner in den unzähligen Weltkörpern und den auf ihnen etwa vorhandenen, noch lebensbejahend gestimmten Geschöpfen wirkt? Eine solche Rechnung, die ohne Weiteres annimmt, dass sich in einem Menschengehirn Millionenmal mehr Wille manifestire als in einem eben so grossen Quantum unorganischer oder niedriger organisirter Materie, gehört dem Bereiche der allerluftigsten Phantasie an.

Doch da Hartmann seine Andeutungen über den Weltuntergang rein problematisch nennt, und hier immer die Ausflucht übrig bleibt, dass in einer so fernen Zeit Bedingungen geschaffen werden können, von denen wir jetzt keine Ahnung haben, so wollen wir auf diese Einwürfe kein grosses Gewicht legen. Dagegen stellt sich dem Entschlusse des Pessimisten, rastlos zu arbeiten und sich dem Zwecke der Gesammterlösung zu opfern, ein viel grösserer Uebelstand entgegen. Ist der Pessimist auch von dem Glauben an die endliche Weltvernichtung durchdrungen, so weiss er doch, dass mit der diesmaligen Weltvernichtung auch nicht das Geringste gegen die Möglichkeit einer noch unzählige Male vor sich gehenden Erhebung des Willens aus dem Nichts geschehen sei. Weit entfernt davon, eine Beseitigung des Schmerzes für immer zu sein,

Hosted by Google

giebt der Weltuntergang der Möglichkeit Raum, dass im nächsten Momente sich ganz derselbe jammervolle Weltprocess von Neuem abzuspielen beginne. Wenn irgend Etwas, so ist dieser Gedanke geeignet, die Thatkraft des Pessimisten vollständig zu lähmen.

Hartmann hält nicht nur die rastloseste Arbeit für die wahrhafte Consequenz des Pessimismus, sondern er erblickt in diesem auch „die tiefste und wirksamste Basis der Sittlichkeit". Indem der Pessimismus den Nachweis der Eitelkeit alles individuellen Glückseligkeitsstrebens liefert, bricht er kräftiger als irgend eine andere Erkenntniss den Egoismus und macht der solidarischen Hingebung an das Ganze die Bahn frei (Philos. Abh. 77). Doch verhält es sich mit dieser die Selbstsucht brechenden Seite des Pessimismus nicht so einfach als es scheint. Zuerst wird, wie wir weiterhin sehen werden, die individuelle Glückseligkeit für das höchste Ziel erklärt (Phil. d. Unb. 626), und von diesem Standpunkte der crassesten Selbstsucht die empirische Begründung des Pessimismus (deren Prüfung wir für das nächste Capitel aufsparen) unternommen. Der Massstab der individuellen Glückseligkeit wird an die Welt gelegt; und da sie den Forderungen dieses Massstabs nicht entspricht, muss sie sich den verurtheilenden, ihre Existenz für unvernünftig erklärenden Spruch Hartmann's gefallen lassen. Das in seiner eigenen Glückseligkeit das Allerhöchste findende Subject spricht, weil diese Welt dies sein Allerhöchstes nicht befriedigt, über sie das Verdammungsurtheil aus. Was wäre consequenter, als dass sich das Subject mit dumpfer Resignation von der Welt abwendet oder, noch besser, unbekümmert um die Welt, sich selbst mordet? Hier aber tritt in den Hartmann'schen Pessimismus das entgegengesetzte Princip ein, das den allgemeinen Weltzweck über das individuelle Glück, das Objective über das Subjective setzt und die völlige Verleugnung des Egoismus fordert. Hätte Hartmann gleich da, wo er den Pessimismus empirisch zu begründen unternimmt, dies Princip angewandt, so wäre er gar nicht zu dem Schlusse gekommen, dass das Ueberwiegen des Schmerzes auch schon auf die Unvernunft der Welt hinweise, wie wir im folgenden Capitel ausführlich zeigen werden. Der Pessimismus Hartmann's macht also hier mit einem Principe Staat, das, gleich von Anfang an angewendet, ihn selbst unmöglich gemacht hätte.

4. Es sei uns hier eine kleine Abschweifung über Byron's

Hosted by Google

Kain gestattet, in welchem das Thema des Pessimismus mit einer in die Welttiefen kühn hineingreifenden Dichterkraft, mit genialer Intuition, die von den Weltgeheimnissen den Schleier zieht, ja den Schauplatz in sie hineinverlegt, behandelt ist. Die interessantesten Anklänge an Hegel, Schopenhauer und Hartmann finden sich in diesem philosophischen „Mysterium“. In den erhabensten Zügen tritt uns jener Zwiespalt im Menschen entgegen, welcher besteht einerseits zwischen der den Menschen auf sich selbst stellenden, ihn unüberwindbar machenden Vernunft, dem, wie bei Hegel, das Unsterbliche im Menschen bildenden Denken und Erkennen, dem ihm innewohnenden Durste nach Wahrheit, die ihrem Wesen nach nur gut sein kann, und andererseits dem knechtischen Stoff, den schmutzigsten, erbärmlichsten Bedürfnissen, der Nichtigkeit und dem unaufhaltsam sich steigernden Elend der Menschheit. Der unermessliche Schmerz der Vergänglichkeit wird uns in wahrhaft erschütternder, colossaler Weise im zweiten Akte zur Anschauung gebracht, wo Kain von Lucifer in das Todesreich, die Trümmerstätte früherer viel herrlicherer Welten, die mit unvergleichlich höheren, vernünftigeren Wesen bevölkert waren, hinabgeführt wird und hier erfahren muss, dass seine geliebte Erde Nichts ist als ein entartetes Gemenge aus den Trümmern jener viel schöneren, der Zerrüttung anheim gefallenen Welten. Wer hört nicht Schopenhauer, wenn Kain sagt, dass Nichts als ein eingeborener Hang, ein lästiger, doch unbesieglicher Instinkt zum Leben, ihm den Tod verhasst macht, oder wenn er Adam flucht, der, mit dem eigenen Jammer nicht zufrieden, Kinder zeuge und so Gram, Martern und Verzweiflung auf alle kommenden Geschlechter vererbe, und dann zu Adah, seiner Schwester und Frau, gewendet, ausruft:

Und ich soll Vater sein von solchen Wesen!
All deine Lieb' und Schönheit — meine Liebe
Und Wonne — der entzückte Augenblick,
Die Stunden heitrer Ruhe — Alles, was wir
An unsern Kindern, an einander lieben,
Führt endlich sie und uns durch viele Jahre
Der Sünd' und Noth — oder durch wenige,
Die aber doch auch voll von Kummer sind,
Durchblitzt vom Silberblicke kurzer Lust,
Dem Tod, dem unbekannten, zu.

Hosted by Google

Der Zwiespalt zwischen dem Durste nach unendlicher Erkenntniss und der tausendfachen Angst um Tod und Leben aber wird zurückgeführt auf den ursprünglichen Gegensatz und Kampf der zwei Weltkräfte. Hier giebt es zahlreiche Anklänge an die beiden Weltprincipien Hartmann's. Das Princip der Vernunft, der Erkenntniss, der Wahrheit wird repräsentirt von Lucifer, der alle Schuld an den Uebeln dieser Welt weit von sich weist. In ewigem Kampfe mit diesem geistigen Principe, das den erkennenden Geist zum Mittelpunkte, zum Beherrscher der Welt erheben will, steht Jehovah, der sich vor dem Erkennen fürchtet, der, ganz so wie der blinde Wille Hartmanns, unselig, ruhelos, von einem unermesslichen Durste nach Existenz geplagt ist, darum Sonnenbälle auf Sonnenbälle schleudert, doch aber Nichts als Abbilder seines Elends erzeugt und, trotz seines unermüdlichen Schaffens, sich doch einsam und ungesättigt auf seinem riesigen, öden Throne fühlt.

In diese Welt des Kampfes, aus dem vorläufig Jehovah als Sieger hervorgegangen, ist nun der Mensch hineingestellt. Machtlos, gegen seine Herrschaft mit Erfolg anzukämpfen, hat er doch von dem zweiten Principe, der Vernunft, soviel in sich, um Jehovah's Tyrannei zu erkennen und sich gegen sie zu empören. Trotz seines Unterliegens hat Lucifer noch soviel Macht in der Welt, dass es auch unter den Menschen Seelen gibt

> . . . . . keck genug zu brauchen
> Ihre Unsterblichkeit, keck genug zu schauen
> In's ew'ge Antlitz dem allmächtigen
> Tyrannen, ihm zu sagen, dass sein Uebel
> Nicht gut ist.

Doch da nun einmal dieser Tyrann Sieger ist und sein Wille, eben weil es sein Wille ist, auch gilt, so kann diese Empörung den kühnen, ins Unendliche strebenden, von der Einsicht in die Nichtigkeit dieser Welt erfüllten Geistern nur zum Verderben ausschlagen.

E. Bahnsen. Widerlegung des pessimistischen Grundprincipes.

1. Während dem Pessimismus Schopenhauer's die negative Seite der Hegel'schen Dialektik nur implicite und unbewusst zu Grunde lag; während ferner bei Hartmann durch das Auseinandernehmen der Seiten jenes versöhnungslosen Widerspruchs eine feindselige Haltung gegen die Hegel-

Hosted by Google

sche Dialektik stattfindet: spricht Julius Bahnsen (in seiner Schrift: Zur Philosophie der Geschichte, Berlin, 1872) „das in realem Widerspruch wider sich selber Gekehrte“ (18), die „direkt sich in sich widersprechende Realdialektik“ (27), das „Ineinander des sich Widerstrebenden“ (34) ausdrücklich und mit vollem Bewusstsein als die Grundwurzel seines Pessimismus aus. Bahnsen acceptirt das Dialektische an Hegel; der reale Weltprocess scheint ihm durch und durch dialektischer Natur zu sein. Allein sofort setzt er hinzu, dass das Logische seinen Bereich nur innerhalb des subjectiven Denkens hat (S. 2). Die den Weltkern bildende „Realdialektik“ also ist im Grunde antilogischer Natur; die Versöhnung der Widersprüche ist aus ihr entfernt und nur das fortwährende dialektische Sichselbstnegiren, die sich schliesslich in absolute Zwecklosigkeit umsetzende Zweckmässigkeit (S. 2) übrig geblieben. Und wie die nachfolgende Versöhnung der Widersprüche negirt wird, so ist auch die ihnen vorangehende Einheit im Grunde eine Illusion. „Das zeitliche und räumliche Sichzersplittern des All-Einen ist denkbar nur als das erscheinende Resultat jenes von Ewigkeit her vorhanden gewesenen Selbstentzweitseins, als Diremtion eines in sich gespaltenen und zwiespältigen Wesens“ (49). Die Individuen erscheinen so als disjecta membra eines seit je zertrümmerten Gottes; ähnlich wie es bei Grabbe der übergigantische Faust über der Leiche Donna Anna's ausspricht:

In diesen Thränen, die ich weine, spür'
Ich es: es gab einst einen Gott, der ward
Zerschlagen — Wir sind seine Stücke — Sprache
Und Wehmuth — Lieb' und Religion und Schmerz
Sind Träume nur von ihm.

Bahnsen's Pessimismus kann nicht mehr übergipfelt werden. Das Logische ist aus dem Kern und Wesen der Welt total verbannt: das dialektisch Wirkliche ist zugleich das logisch Unmögliche, das Undenkbare (S. 53). So fällt bei Bahnsen die Möglichkeit einer allgemeinen Welterlösung fort, wie sie uns Hartmann, der dem blinden Willen das Logische als ebenbürtige Streitmacht entgegenstellen konnte, mit Zuversicht verkündet. Ebenso aber ist die Schopenhauer'sche Einzelerlösung hier unmöglich, da in ihr das Erkennen zum Quietiv des Willens wird, also der auch von Schopenhauer so

Hosted by Google

energisch bekämpfte Primat des Erkennens über den Willen versteckter Weise wieder eingeführt wird. Bahnsen leugnet alle Erlösungsmöglichkeit. Der Wille zerrt in ewiger Selbstentzweiung zu endloser Qual an sich selber (14); ist irgend einmal die Fülle der Kräfte und die Möglichkeit neuer Combinationen erschöpft, so muss das in sich zurückgekehrte Spiel a novo et ab ovo von vorne wieder beginnen (64); „das Grab jeder Weltperiode, die sich in sich selber ausgelebt hat, wird gerade so sicher die Brutstätte eines neuen Kalpa sein, wie jeder nicht einbalsamirte Cadaver das wimmelnde Heim des Verwesungsgewürms“ (84). Hartmann glaubt „an einen endlichen Sieg der heller und heller hervorstrahlenden Vernunft über die zu überwindende Unvernunft des blinden Wollens“ (Phil. d. Unb. 743). Dagegen ist auf Bahnsen'schem Standpunkte die Welt, um mit Hartmann zu reden, „absolut trostlos, eine Hölle ohne Ausweg, und dumpfe Resignation die einzige Philosophie.“

2. Indem aber Bahnsen das non plus ultra im Pessimismus geleistet hat, hat er ihn zugleich auf den Punkt gebracht, wo er sich selbst ad absurdum führt und innerlich auflöst. Diese dialektische Selbstauflösung des Bahnsen'schen Pessimismus habe ich in den philosophischen Monatsheften (VIII. Band, 6. Heft; S. 282—296) zu geben gesucht. Hier sei nur auf einige Hauptpunkte hingewiesen. Sobald man die Selbstentzweiung, den versöhnungslosen Widerspruch, nicht nur gedankenlos ausspricht, sondern wirklich zu denken versucht, wird er Einem unter den Händen zu etwas Logischem, zu einem Momente der Vernunft. Das Kämpfen und Sichzerspalten in der Welt ist bei Bahnsen durchaus gesetzlich; er spricht von dem Urgesetz des Weltprocesses (34) und versteht darunter den allgemeinen und allseitigen Wesenswiderspruch im Willen (30), der das Ganze der Welt durchzieht und sich in den unzähligen Specialwidersprüchen so offenbart, dass sie sich mit ihm durchaus in Einklang befinden (27). Es ist also nicht absolute Regellosigkeit und chaotische Willkür, sondern das Gesetz des Widerspruches selber, wonach das Umschlagen der Gegensätze stattfindet. Innere Nothwendigkeit, Gesetzmässigkeit aber ist eo ipso schon das formal Logische, abstract Vernünftige. In der Selbstentzweiung, wie sie Bahnsen

Hosted by Google

auffasst, liegt also zunächst wenigstens formale Vernunft. Wenn Bahnsen ein regelmässig wiederkehrendes Geschehen ohne logischen Einklang behauptet (S. 36), so möchten wir wissen, wie dieser unlogische Einklang im Unterschiede von dem logischen aussehen soll. Für die wenigstens nach formaler Seite hin nicht antilogische Willensnatur legt Bahnsen auch dadurch Zeugniss ab, dass er die Realdialektik das Zauberwort des Weltverständnisses nennt (27) und von einem gedanklichen Grundwesen der Realdialektik spricht (S. 29). Wie soll das Widersinnige, logisch Unmögliche je unserem Verständniss adäquat werden können? Wie soll es möglich sein, dass das Antilogische je in unser logisch organisirtes Denken auch nur eintrete?

Ist aber das Formelle am Willenswiderspruch logischer Natur, so ist damit nothwendig auch dies gesetzt, dass der Inhalt des Willens logisch und vernünftig ist. Es ist zwar sehr wohl möglich, dass irgend ein verrückter Sonderling einen durchaus unsinnigen Gedanken sein ganzes Leben lang mit erstaunlicher Consequenz durchführt; allein hieraus folgt nimmermehr, dass auch im Weltwillen sich das inhaltlich Unlogische formell logisch durchsetzen könne. Der gewaltige Unterschied liegt darin, dass jener Narr die formelle Vernünftigkeit ausser und neben dem unsinnigen Inhalte seines Gedankens besitzt, dass sie ihm vermöge der allerallgemeinsten Organisation des menschlichen Verstandes, die ihrerseits ihre objective Grundlage in den fundamentalen Weltprincipien, also in etwas von dem Individuum ganz Unabhängigem, hat, zukommt. Hier kann demnach der sinnlose Inhalt sehr wohl von der Macht des ganz anderswo und viel tiefer gründenden formellen Gesetzes beherrscht werden. Dagegen könnte sich dem inhaltlich antilogischen Weltprincipe, als dem schlechthin Ersten, solch ein ausser ihm schon vorhandenes formell vernünftiges Princip nicht darbieten; das inhaltlich Widersinnige im Weltwillen müsste vielmehr aus sich selbst die formelle Vernünftigkeit erzeugen. Dies aber heisst: dem Unlogischen etwas Unmögliches zumuthen. Auf dem Boden des Antilogischen kann nur Zufall, Willkür, Laune herrschen. Ein durch und durch antilogischer Wille könnte seinen Inhalt nicht festhalten; er müsste sich in den wunderlichsten Sprüngen, in den tollsten Capricen und Purzel-

Hosted by Google

bäumen, in ganz unbeschreiblichen Metamorphosen ergehen. Doch auch dies tolle, trunkene Umhertaumeln könnte sich in dem auf den Weltthron erhobenen Antilogischen nicht erhalten. Schon weil die Tendenz zu diesem wüsten Spiel in ihm läge, müsste es haltlos und nirgends einen festen Punkt findend in sich zusammenbrechen und verschwinden. Wer sich daher nicht der Einbildung, dass, um mit Heine zu reden, die ganze betrunkene Welt sich um die rothe Weltgeistnase dreht, hingeben will, dem bleibt nur übrig, den sich entzweienden Weltwillen als formell wie inhaltlich logisch zu denken. So führt sich also der Pessimismus, auf seine Spitze getrieben, von selbst in den optimistischen Panlogismus über.

3. Dieser Uebergang stellt sich nach einer andern Seite so dar, dass die Selbstentzweiung, wenn sie ernstlich gedacht wird, nothwendig als aus der Einheit entspringend und sich zur Einheit aufhebend gedacht werden muss. Schon darin, dass Bahnsen den Widerspruch für ein Gesetz erklärt, liegt die Nothwendigkeit, die Extreme des Widerspruchs als nothwendig auf einander bezogen, als wesentlich in ursprünglicher Einheit befindlich zu denken. Wenn Bahnsen von dem Selbstentzweitsein des Willenswesens, von dem in sich gespaltenen Willen, von dem Selbstwiderspruch des Daseins, von dem Ineinander des sich Widerstrebenden spricht, so fühlt er die dem Widersprnch zu Grunde liegende Identität. In dem Selbstentzweitsein liegt aber auch die Nothwendigkeit, sich zur Einheit wieder aufzuheben. Die Einheit muss sich in dem Widerspruche auch erhalten und ihn schliesslich überwinden. Denn würde sich in dem Widerspruche die reale Einheit nicht erhalten, so würde der Widerspruch gar kein realer sein, es lägen dann die als widersprechend gedachten Seiten ganz berührungslos und fern von einander, und es käme unter ihnen zu gar keiner Befeindung, also zu keinem realen Widerspruche. Aber nicht blos erhalten muss sich die reale Einheit im Widerspruche, sondern auch als das Stärkere, als das die Entzweiung Ueberwiegende in ihm bewähren. Wäre dies nicht der Fall, so würden die sich widersprechenden Seiten sich nicht an und in einander halten können; die Einheit würde zerreissen und die widersprechenden Extreme lose auseinanderfallen und atomistisch zerstieben. So ist also der Bahnsen'sche

Hosted by Google

Pessimismus, auch von dieser Seite aus betrachtet, durch sein eigenes Princip genöthigt, in den Hegel'schen Optimismus überzugehen. Da sich bei Bahnsen das eigentliche pessimistische Grundprincip am Reinsten herausgestellt findet, so ist die Widerlegung des Bahnsen'schen Grundprincips eine Widerlegung des Pessimismus überhaupt.

Hosted by Google

II. Capitel.

Kritik der Hartmann'schen empirischen Grundlegung des Pessimismus.

A. Lust und Unlust in ihrer Stellung zum Optimismus und Pessimismus.

1. Wie sein ganzes metaphysisches Gebäude, so gründet Hartmann auch seinen Pessimismus auf die breite Basis inductiver Untersuchungen. Die metaphysischen Grundlagen desselben haben wir hinlänglich in ihrer Unhaltbarkeit dargelegt. Wir wollen noch seine höchst interessanten empirischen Erörterungen, aus denen sich ihm der Pessimismus als unabweisliches Resultat ergibt, einer genaueren Betrachtung unterwerfen. In den beiden ersten Hauptabschnitten war eine solche specielle Untersuchung der inductiven Basis nicht nothwendig, weil wir uns mit derselben im Allgemeinen einverstanden wussten. Dort hatten wir nur die metaphysischen Consequenzen zu bekämpfen, und auch diese nur zum Theil, so weit nämlich der Hegel'schen absoluten Idee der Schopenhauer'sche Wille coordinirt wurde. Hier hingegen erscheint uns die empirische Grundlegung selber, ihrem Principe nach, als verfehlt, mag sie auch noch so anregend im Ganzen, noch so treffend in vielen ihrer Einzelheiten sein.

Die Absicht Hartmann's ist es, nachzuweisen, dass die Summe der Lust in der Welt bei Weitem von der Summe der Unlust überwogen wird. Aus dem Ueberwiegen der Unlust macht er sofort den Schluss darauf, dass „die Existenz der Welt einem unvernünftigen Akte ihre Entstehung verdanke"

Hosted by Google

(S. 628). Dieser Zusammenhang von Unlust und Unvernunft ist es, worauf wir unser Augenmerk zu richten haben. Hartmann nimmt nicht ohne Weiteres Lust und Unlust als Massstab für die Vernunft oder Unvernunft der Welt an; er sucht dieser seiner Methode einen tieferen Grund zu geben. Er erklärt, einen höheren Zweck als die Glückseligkeit sich darum nicht denken zu können, „weil Nichts direkter als diese das Wesen des Unbewussten angehen kann“ (S. 626). Lust und Schmerz sind etwas ganz Reales, weil das Unbewusste „das gemeinschaftliche Subject ist, welches sie in allen den verschiedenen Bewusstseinen fühlt.“ Alles Uebrige, wie z. B. Sittlichkeit oder Gerechtigkeit, kann nicht unmittelbar Zweck im Weltprocesse sein, sondern allein um der Glückseligkeit willen, weil diese allein „ein das Wesen des Unbewussten unmittelbar betreffender Gegenstand ist“ (S. 625).

Wenn wir uns an den von uns (II, Cap. 2, C) geführten Nachweis erinnern, dass es eine unglaubliche Inconsequenz von Hartmann ist, dem unzeitlichen Willen, dem Wesen im Gegensatz zur Erscheinung, das Gefühl der Unlust beizulegen, so muss diese ganze Stütze für den Massstab, den Hartmann an die Welt legt, zusammensinken. Lust und Unlust sind durchaus an das Bewusstsein, also an die Erscheinung gebunden, und gehen das Unbewusste zum Mindesten ebenso wenig direkt an wie irgend welche „Bewusstseinsideen“. Schauen wir aber näher zu, so finden wir, dass Lust und Unlust weit mehr der Erscheinung angehören, weit individueller sind als jeder andere Bewusstseinsinhalt. Lust und Unlust sind überhaupt kein eigentlicher Inhalt des Bewusstseins, sondern blosse leere Form desselben. Um dies einzusehen, muss man die Lust rein als solche und die Unlust rein als solche betrachten und Alles, was in ihnen auf Rechnung der sie hervorrufenden Vorstellungen kommt, davon abziehen. Sie haben mit den sie herbeiführenden Vorstellungen direkt Nichts zu thun; an sich sind sie ganz inhaltsleer und darum fähig, jeden beliebigen Inhalt in sich aufzunehmen.

Die Ankunft eines Freundes kann unter Umständen ebenso gut Unlust in mir erwecken, wie umgekehrt der Verlust meiner Eltern Freude. Lust und Unlust sind etwas rein Formales, das weiter Nichts bedeutet als die Uebereinstimmung, respective Nichtübereinstimmung eines Vorstellungsinhaltes (im weitesten

Hosted by Google

Sinne) mit dem jedesmaligen Zustande meiner Innerlichkeit, sowol der bewussten, als unbewussten. Unter diesem Zustande ist sowohl die wesentliche Organisation, als auch die zufällige, thatsächliche Beschaffenheit meines Ich zu verstehen. Da also etwas Objectives in Lust und Unlust als solche nicht hineinfällt, so können sie als solche niemals zur Beurtheilung der Vernünftigkeit der Welt, also zum Massstabe für das Objective, Inhaltliche, Sachliche in der Welt, dienen, und jener Schluss Hartmann's von dem Ueberwiegen der Unlust auf die Unvernunft der Weltexistenz erscheint ungerechtfertigt.

2. Doch aber haben Lust und Unlust, wie wir im vorigen Capitel bei der Darstellung des Hegel'schen Optimismus gezeigt haben, einen nothwendigen Zusammenhang mit dem Weltinhalte. Die Lust, das Glück, die Befriedigung ist der Empfindungsreflex des ausgesöhnten objectiven Widerspruchs, des harmonisch oder positiv Vernünftigen. Die Unlust, der Schmerz, ist der Empfindungsreflex des noch nicht versöhnten objectiven Widerspruchs, des objectiven Zwiespalts, des negativ Vernünftigen oder relativ Unvernünftigen. Mittelbar also, so scheint es, können Lust und Unlust ganz wohl zur Schätzung der in der Welt vorhandenen Vernunft und Unvernunft dienen. Doch auch in diesem Sinne ist der Schluss von dem Subjectiven auf das Objective nicht völlig richtig, besonders wenn nicht blos von dem Dasein irgend einer vorhandenen Lust (oder Unlust) auf das Dasein einer objectiven Harmonie (oder Disharmonie), sondern von dem Grade, von der Summe von Lust (oder Unlust) auf einen eben solchen Grad und eine ebenso grosse Summe von Vernunft (oder Unvernunft) geschlossen wird. Der Schluss wäre nur dann untrüglich, wenn zwischen dem Grade des objectiven Vernunftgehaltes und dem der Lust, und zwischen dem Grade der objectiven Entzweiung und dem der Unlust ein völliges Entsprechen Statt fände. Dies ist aber nicht der Fall, da, wie wir gleich sehen werden, das Versöhnte, Harmonische in einem viel schwächeren Grade, als er ihm objectiv zukäme, ins Bewusstsein zu treten pflegt, und es ebenso Fälle gibt, wo das Negative, der Widerspruch, im Vergleich zu seiner objectiven Grösse, viel zu wenig als Schmerz empfunden wird. Dazu kommt nun noch, dass das Nichtententsprechen auf beiden Seiten in keineswegs gleicher Weise Statt findet. Das Bewusstsein ist nämlich ein viel ungünstigerer

Hosted by Google

Boden für das Entstehen der Lust als der Unlust; die Fälle sind viel weniger zahlreich, in denen die Unlust in einem geringeren Grade vorhanden ist, als man nach der Grösse des vorhandenen Widerspruchs erwarten sollte. Wir wenden uns zunächst zu dem, was zu Ungunsten der Lust in die Wagschale fällt, und bemerken sogleich, dass wir hierin in vielen Punkten mit Hartmann's Ausführungen über diesen Gegenstand übereinstimmen (S. 640 ff.).

Wir haben II, Cap. 5 gezeigt, dass das Bewusstsein durch den äussersten Widerspruch, durch die ungeheuerste Entzweiung und Spannung der entgegengesetzten Seiten der Idee zu Stande kommt. Alle Widersprüche im Bewusstsein fassen sich zusammen in den der Spannung der Idee zu der ihr unangemessenen Aeusserlichkeit. Schmerz wird daher die erste Empfindung des Bewusstseins sein. Diese Bewusstseinerzeugende Unangemessenheit der Aeusserlichkeit zu der sich gegen sie spannenden Idee tritt aber besonders dann frappant hervor, wenn in dem zu der Idee gehörigen Organismus Störungen, Unregelmässigkeiten u. s. w. vorkommen, und ebenso, wenn in ihr Vorstellungsgebiet unangemessene, disharmonische Vorstellungen von aussen eintreten. Je unangemessener aber die Idee sich in ihrem leiblichen Organismus verwirklicht, und je unangemessener das innerste Gesetz derselben, ihre Bedürfnisse und eigensten Strebungen sich in dem peripherischen, also im Vergleich zu jenem innersten Quellpunkte äusserlichen Vorstellungsgebiete darstellen, um so gesteigerter muss auch das Bewusstsein sein, das ja wesentlich aus jener Unangemessenheit entspringt. Die Bewusstseinssteigerung fällt also mit der Steigerung des Schmerzes gerade dann zusammen, wenn wir jene Steigerung aus den wesentlichen Bedingungen des Bewusstseins hervorgehen lassen. Die Ursachen der Schmerzempfindungen sind stets zugleich Ursachen der Bewusstseinssteigerung. Der Schmerz bleibt daher stets die eigentlich das Bewusstsein aufreizende, antreibende, es sozusagen emporschnellende Macht. Er tritt viel leichter, viel entschiedener und schärfer in das Bewusstsein ein als die Lust. Diese beruht auf dem der natürlichen wie geistigen Organisation meines Ich Entsprechenden; dies aber wird sehr bald als etwas Selbstverständliches, Natürliches hingenommen und darum viel weniger deutlich und hervorstechend gefühlt. Eine mässige Lust lässt

Hosted by Google

uns viel gleichgiltiger als ein mässiger Schmerz: ein mässiges Zahnweh kann uns im hohen Grade unleidlich werden, während wir die behagliche Wärme eines Zimmers, die uns beim Eintritte, im Gegensatz zu der eisigen Luft, sehr angenehm überrascht hat, bald kaum noch spüren. Aufjauchzende, in's Unbegrenzte gehende Freuden sind seltener als aufwühlende, sozusagen in die Höhe fahrende Schmerzen, und wenn sie vorhanden sind, sind sie momentaner Natur und verschwinden sehr bald, während quälende, folternde Schmerzen uns Tage, ja Wochen lang peinigen können. Es ist so, als ob das Bewusstsein die Kraft nicht hätte, eine beträchtliche Steigerung durch die Lust längere Zeit auszuhalten. Die Wahrheit aber ist, dass das Bewusstsein die Kraft wohl besässe, wenn in der Lust nur der gehörige stimulus läge. Ist es aber der Lust einmal gelungen, sei es in Folge vorangegangener hoher Spannung und Sehnsucht, sei es durch das Ueberraschende ihres Eintretens, oder durch den in ihr liegenden ungewöhnlichen, ausserordentlichen Vorstellungsinhalt, also immer durch einen gewissen Gegensatz in oder zu unserem Bewusstsein, dieses auf eine ansehnliche Höhe hinaufzutreiben, so geht doch bald, indem die Sehnsucht befriedigt wird und das Ueberraschende, Ausserordentliche seine Neuheit einbüsst, der Gegensatz verloren und das Bewusstsein sinkt von seiner momentan erreichten Höhe wieder herab.

Die Vorstellung, durch welche Lust und Befriedigung hervorgerufen wird, stimmt mit unseren Bedürfnissen überein, macht uns also in uns ruhig und einig. Lust und Glück gehen darum sehr leicht in das Unbewusste der Gewohnheit über. Der Vorstellungsinhalt, an den sich die Lust knüpft, ist uns gleichartig und wird daher wie unser natürliches Eigen betrachtet. Das Beseligende und Beglückende der Lust wird nach einer gewissen Zeit schwächer und matter und bald gar nicht mehr empfunden, während der Schmerz, besonders wenn er intensiv auftritt, je länger er anhält, um so unerträglicher wird. Nur mässige Schmerzen können nach langer Zeit allmählich weniger schmerzvoll empfunden werden; wir betrachten sie nach und nach viel objectiver und theoretischer und stecken nicht mehr mit unserem ganzen Bewusstsein in ihnen. Nicht immer aber geht die Lust in das Unbewusste der Gewohnheit über; sehr oft, besonders wenn das Bewusstsein Mangel an Vorstellungen leidet, bleibt sie wohl im Bewusstsein, allein sie

Hosted by Google

macht sich hier, weil sie keinen Gegensatz in sich trägt, als einschläfernde, Langeweile erregende Macht geltend. Nichts lässt sich, nach Göthe, schwerer ertragen als eine Reihe schöner Tage. Das Gemüth bekommt mit der Zeit den wolkenlosen Himmel des Glückes satt, es wünscht Sturm und Gewitter herauf. Es will die weiche Schlafrockseligkeit abschütteln und sich in Kampf und Streit Erfrischung holen. Aber nicht immer bleibt es bei der blossen Langenweile: oft geht sie in wirklichen Ekel und Widerwillen über. Doch auch ganz direkt kann die Lust in Ueberdruss und Ekel umschlagen.

3. Wie sehr alles dies der Lust Abbruch thut, wird Jedermann einsehen. Indessen darf nicht vergessen werden, dass durchaus nicht jede Lust allen diesen Nachtheilen in gleicher Weise ausgesetzt ist. So wird Langeweile und Ekel sich um so früher und intensiver einstellen, je leerer, oberflächlicher, sinnlicher die Lust ist. Eine Ballnacht wird in vielen der Tanzenden, noch ehe sie zu Ende ist, Langeweile, Aerger und Mismuth erzeugen; wogegen der Genuss der Naturschönheit sehr lange währen kann, ohne auch nur den mindesten Ueberdruss aufkommen zu lassen. Und selbst wenn wir vom Naturgenuss ermüdet sind, wird in uns kein Verdruss, kein Gefühl der Leere Platz greifen. Dort ist der Gedanke, der Geist, das Herz fast gar nicht an der Lust betheiligt; hier hingegen ist es das Ewige, Unendliche, dem wir uns nahe fühlen.

Auch dem Herabsinken zur Gewohnheit ist nicht jede Lust in gleicher Weise preisgegeben. Es ist nicht in allen Fällen richtig, dass, wie Hartmann sagt (S. 644), die Befriedigung „wenig mehr als ein ausklingender Augenblick“ ist. Die Gewohnheit benimmt allerdings dem Glücke seine aufjauchzende, himmelan stürmende Natur, seine Besinnung raubende Intensität; allein es gibt Genüsse, welche, nach Abzug dieses überschwenglichen, schäumenden Elementes, keineswegs gleich Null werden, sondern die eine Vertiefung und Verinnerlichung zulassen, welche einen der Gewohnheit viel weniger zum Raube fallenden Genuss gewährt. Um solch ein in die Tiefe gehendes, in sich gesättigtes, inniges Glück zu geniessen, darf man sich freilich nicht an die oberflächlichen Sinnengenüsse wenden, bei denen das Centrum des Menschen gar nicht betheiligt ist, da ja jenes gediegene Glück gerade in dem Gefühl des Insich-

Hosted by Google

selbstruhens, des harmonischen Zusammengeschlossenseins mit sich selbst besteht, also seine Intensität nicht, wie jenes auf-jauchzende Glück, nach der Oberfläche und Höhe, sondern nach der Tiefe hin bewährt. Doch braucht man, um solchen gediegenen Glückes theilhaft zu werden, sich nicht sofort in die Sphären der wissenschaftlichen und künstlerischen Thätigkeit hineinzubegeben, wiewohl freilich hier die reinste Seligkeit zu finden sein wird. So sagt Spinoza, dass aus der philosophischen Erkenntniss die höchste Freude und Selbstzufriedenheit folge, ja das Heil und die unendliche Seligkeit des Menschen in ihr bestehe. Und wie derjenige, der in der Schönheit lebt und das Schöne in sich und Anderen erzeugt, aus dieser Welt der Endlichkeit in das selige Reich der Ideen emporgetragen wird, zeigt Platon's wunderbarer Mythus im „Phädrus". Doch auch schon das rückhaltlose Sichhingeben an die friedenvolle, unschuldige, unbefangen sich darbietende Natur, ferner wahre Liebe und echte Freundschaft, ja selbst das einfache Bewusstsein redlicher, gewissenhafter Pflichterfüllung bergen in sich reiche Quellen solch tiefen Glückes. Weil dieses Glück innerlicher Natur ist und sich auf den Mittelpunkt unserer Persönlichkeit bezieht, liegt in seinem Wesen die Aufforderung, es in das denkende Bewusstsein zu erheben. Bei den mehr äusserlichen Gütern, wie Gesundheit, Jugend u. s. w., ist es natürlich, dass die Gewohnheit uns um den Genuss bringt; hier aber soll dies nicht stattfinden, der Mensch als denkendes Wesen soll sich seiner inneren Harmonie immer von Neuem bewusst werden. Wir werden später sehen, dass Hartmann diesen wahrhaft positiven, weder einschläfernden, noch durch Gewohnheit abstumpfenden Genuss gänzlich ignorirt. Ja, er erklärt ausdrücklich, dass selbst das absolut zufriedene Leben erst dem Nichtsein an Werth gleich stehen würde (S. 651). Allein drückt nicht Jeder, der sich als zufrieden bekennt, damit aus, dass alle seine (wenigstens hauptsächlichsten) Bedürfnisse befriedigt sind, und enthält diese Befriedigung nicht für Jeden, der nicht viehisch dahinlebt, ein positives Glück?

Doch wenn auch durch dies positive, gediegene Glück die Lust bedeutend besser als bei Schopenhauer und Hartmann zu stehen kommt, so darf man doch nicht glauben, dass hierdurch auf Seiten der Lust etwas gesetzt sei, was nichts

Hosted by Google

Entsprechendes auf Seiten des Schmerzes fände und so etwa jene Nachtheile der Lust aufwiegen würde. Denn auch auf Seiten der Unlust findet sich ein geistiger, inniger Schmerz, der dauernd einen trüben Schatten über das Gemüth wirft und als Schwermuth und Wehmuth erscheint. Der Selbstzufriedenheit entspricht die dissonirende Beschaffenheit des Gemüthes, die sich bis zu den Qualen der geistigen Zerrüttung und Zerrissenheit, ja bis zur Verzweiflung steigern kann. Und auch hier wird sich im Allgemeinen das Gesetz bewähren, dass der Schmerz in einem höheren Grade nagend, wühlend, brennend ist als die Lust beglückend und beseligend.

4. Dagegen fällt ein anderer wichtiger Umstand direkt zu Gunsten der Lust in die Wagschale. Dieser besteht darin, dass die Unruhe, der Widerspruch, das Negative, also das eigentlich Schmerzerzeugende, in sehr vielen Fällen als Lust empfunden wird. Wir erwähnten vorhin des langweilenden, ermüdenden Charakters der Lust. In solcher Langenweile des Glücks sehnt sich der Mensch aus dieser Schwüle heraus, er will, dass sich ihm Hindernisse in den Weg stellen, um sie bewältigen zu können, er wünscht, es möchte sich ihm ein wünschenswerthes Object zeigen, das er noch nicht besitzt, er sehnt sich also nach dem Gefühl des Mangels und ist wirklich erfreut, wenn sich ihm ein solches Object zeigt und er sich in die Spannung des Strebens und die Aufregung des Ringens hineinstürzen kann. Wie kann nun aber das, was unmittelbar Schmerzerzeugend ist, als Glück empfunden werden? Bei näherer Betrachtung erweist sich dies scheinbar Widerspruchsvolle als sehr wohl möglich. Wir müssen immer im Auge behalten, dass das Negative, der Widerspruch, der Mangel zum Wesen der Vernunft und des Menschen gehören. Ist dieser Widerspruch nun derart, dass dabei leicht herausgefühlt werden kann, dass derselbe meine Entwicklung, meinen Fortschritt fördert, mich belebt und der Verwirklichung meiner Ziele zuführt, so tritt das unmittelbar Unlusterregende an ihm zurück und jenes durch das Gefühl von dem fördernden Wesen des Widerspruchs oder Mangels vermittelte Gefühl der Befriedigung überwiegt. Wo hingegen der Widerspruch sich vorwiegend als einengendes, bedrängendes Hinderniss erweist, das meinen Körper oder Geist zu zerrütten oder zu erdrücken droht, wo also mein Ich nur die zerstörende, rein negative Macht

Hosted by Google

des Widerspruchs unmittelbar erfährt, hingegen die positive, versöhnende Leistung desselben sich erst auf den Trümmern meines Ich oder wenigstens ganz ausserhalb desselben vollzieht, da wird sich die Unlust des Widerspruchs in ungeschwächter Weise geltend machen. Wenn Jemand in dem grassirenden Schwindel um sein Hab und Gut gekommen ist, so vollzieht sich an ihm die begriffliche Consequenz des Schwindelthums; er ist der Selbstzersetzung des Schwindels zum Opfer gefallen. Die versöhnende Macht dieser Widersprüche thut sich erst dann hervor, wenn sich aus der Schwindelperiode eine bessere Zeit herauszuarbeiten beginnt, hat also mit jenem Einzelnen, der sein Vermögen verloren hat, direkt Nichts zu thun. Etwas Aehnliches ist der Fall, wenn Jemand eine harte Strafe erdulden muss. Das Versöhnende der Strafe wird erst dadurch erreicht, dass der Bestrafte seine dermalige geistige Constitution gründlich ändert, was nur durch Freiheitseinschränkung, Ueberwachung u. s. w. erreicht werden kann. Der Bestrafte fühlt also die Strafe, wiewohl sie auch die Versöhnung in sich trägt, unmittelbar doch nur als eine feindlich gegen sich gerichtete Macht, die ihn zerstören und vernichten will. Die Versöhnung kann sich hier erst nach Zerstörung seiner jetzigen sittlichen Beschaffenheit vollziehen, mit der sich der Bestrafte vollkommen identisch fühlt.

Aber auch da, wo ich vollkommen überzeugt bin, dass ein gegen mich gerichtetes Negatives zu meiner eigenen Vervollkommnung und Besserung wesentlich beiträgt, darf meine Förderung und Heilung, wofern die Lust derselben den aus dem Negativen entspringenden Schmerz überwiegen soll, nicht durch eine allzu scharf und eindringend gegen mich gekehrte Haltung jenes Negativen vermittelt sein. Der Kranke, der von einer schmerzvollen Operation seine Rettung erhofft, wird nichtsdestoweniger ihre Schmerzen vollkommen durchkosten. Der Liebende, der von seiner Leidenschaft sieht, dass sie ihn in's Verderben zerrt, und der sie darum gewaltsam aus seinem Herzen reisst, wird, wenn er auch seine endliche Genesung voraussieht, die Qualen der Niederdrückung der Liebe darum doch nicht weniger empfinden. Das Negative, das mich bedrängt, darf also, um als Lusterregende Unruhe gefühlt zu werden, nicht in meine eigenste, persönlichste Sphäre, nicht direkt in mein Fleisch und Herz eindringen.

Hosted by Google

Sind die beiden genannten Bedingungen erfüllt, ist also 1) die unmittelbare Gewissheit oder Hoffnung in mir vorhanden, dass ich das sich mir entgegenstellende Negative überwinden und mich damit fördern werde, und besitzt 2) jenes Negative keine mich direkt zerstörende, sondern nur eine antreibende, stachelnde Macht, dann wird mich freudiger Kampfesmuth, beseligende Siegeszuversicht, die Lust des Wagens und Ringens erfüllen. Beide Punkte werden natürlich bei verschiedenen Individuen in höchst verschiedenem Grade nöthig sein, um die Lust am Kampfe, an der Unruhe, kurz am Negativen überwiegend zu machen. Es gibt tollkühne Köpfe, die sich im Herumschlagen mit feindlichen Mächten derart in ihrem Lebenselement befinden, dass sie nur um so freudiger und siegesgewisser gestimmt sind, je grösser die Uebermacht ist, die sich ihnen entgegenstellt, und dass selbst Leiden und Qualen, die ihnen im Falle des Mislingens in Aussicht stehen, ihre gehobene, freudige Stimmung nicht zu untergraben vermögen. Es ist gar nicht nöthig, dass sie irgend eine specielle Förderung und Vervollkommnung von einem bestimmten Kampfe erwarten; sie kommen durch Sturm und Schiffbruch überhaupt erst zu dem Gefühle ihres Daseins, zu der Gewissheit ihrer selbst. Selbst ihr Untergang in Kampf und Sturm erscheint diesen Feuerseelen in verklärtem Lichte; sie fühlen die Spannung gegen das ausser ihnen befindliche Negative derart als zu ihrer geistigen Constitution gehörig, dass sie nur einen solchen Untergang sich als ihrer würdig vorstellen können, der durch das Uebermass der feindlichen Gewalten herbeigeführt wird. Sie rufen mit Hutten aus:

Atque ita perrumpam. Perrumpo, aut ipse peribo,
Haec postquam semel est alea jacta mihi.

Dagegen giebt es andere Gemüther, die eine ruhige, ebenmässige, friedliche Entwicklung über Alles setzen, die „um des lieben Friedens willen“ zum Nachgeben geneigt sind, und denen die Aufregung des Kampfes höchstens dann Lust und Genuss verschafft, wenn er von Anderen für sie geführt wird und ihre Person gedeckt ist. Hierher gehören auch jene schönen Individualitäten, die, wie sie sich instinktiv, pflanzenartig, ohne stürmischen Kampf mit ihren Trieben und Neigungen, einzig durch friedliche Anordnung und Verschönerung derselben, entwickelt haben, so auch mit der Aussenwelt in schöner, freundlicher

Hosted by Google

Harmonie leben und unter dem erwärmenden Sonnenschein eines ruhigen Glückes gedeihen möchten.

Jene Lust des Strebens und Ringens bezieht sich nicht nur auf den Kampf mit äusseren feindlichen Gewalten, sondern auch auf die Kämpfe, die Jeder in seiner eigenen Brust zu bestehen hat, auf die Zweifel und Irrungen, Disharmonien und Entzweiungen. durch die er hindurchgehen muss. Nicht nur eine Natur wie der Heisssporn Percy empfindet das Glück des Kämpfens und Ringens, sondern auch durchgeistigte Naturen wie Lessing. Jener fühlt sich um so wohler, je heisser es im Kampfgetümmel hergeht, und findet es leicht, „die lichte Ehre im Sprung vom bleichen Mond herabzureissen.“ Wieviel tiefer aber ist das Glück, das Lessing im unausgesetzten Ringen nach der Wahrheit empfindet! „Der Besitz“, sagt er, „macht ruhig, träge, stolz“; darum zieht er den immer regen, wenn auch mit ewigem Irren verknüpften Trieb nach Wahrheit dem Besitze derselben vor. Ja auch Göthe, dem jede Aufregung des Kampfes zuwider war, sagt:

Wenn Dir's im Kopf und Herzen schwirrt,
Was willst Du Bessres haben!
Wer nicht mehr liebt und nicht mehr irrt,
Der lasse sich begraben!

Es ist nicht blos die Angst vor der Langenweile, was uns dieses unruhige Streben und Ringen erwünscht und genussreich macht; sondern es liegt diesem Glücke etwas durchaus Positives zu Grunde. Freilich wenn wir uns in einem Labyrinth von Zweifeln, ohne jede Aussicht, uns zurecht zu finden, verirrt haben, oder wenn unser Gemüth Nichts als finstere Abgründe, ohne jede freundlich winkende, lichte Höhe birgt, dann muss es uns bange und verzweiflungsvoll zu Muthe werden. Anders jedoch, wenn wir in unserem Irrthum bereits die Hoffnung haben, ihn zu besiegen; wenn uns in unsern inneren Kämpfen das Bewusstsein beseelt, durch sie endlich doch zur Harmonie hindurchzudringen. Wir fühlen dann in dem Kampf und Streben schon das Glück des Sieges, die Seligkeit der Harmonie voraus. Ja, selbst wenn wir wüssten, dass wir nie ganz zum Siege gelangen, so wird uns doch das Gefühl, um der Wahrheit, um des Guten willen zu kämpfen, erheben und freudig stimmen. In Irrthum und Kampf fühlen wir uns dann doch der Wahrheit, dem Guten nahe.

Hosted by Google

5. So sehen wir also, dass dasjenige, was sonst Schmerz hervorruft, ja den eigentlichen Kern des Schmerzes bildet, unter gewissen Bedingungen die Quelle eines hohen Genusses sein kann. Sicherlich werden hierdurch jene Nachtheile, die wir im Wesen der Lust liegen sahen, zum grossen Theil aufgewogen. Freilich dürfen wir nicht vergessen, dass die Lust des Strebens und Ringens niemals ganz rein sein wird. Die Unruhe und Nichtbefriedigung, die aus dem Nichtbesitzen des ersehnten Gegenstandes entspringt, wird der Lust immer einen gewissen Grad von Unlust beimischen.

Worauf wir hinaus wollten, ist dies, dass die Lust-, resp. Unlustsumme keineswegs eine entsprechende Menge von Vernunft, resp. Widersprüchen oder relativer Unvernunft repräsentirt. Es ist unstreitig mehr objective Harmonie als Lust vorhanden, ebenso aber gibt es, wie wir zuletzt sahen, Fälle, in denen sich ein erst der Versöhnung zustrebender, also noch unversöhnter Widerspruch als Lust offenbart. So ist also jede empirische Begründung des Pessimismus, selbst wenn man sie mit Rücksicht auf das der Lust und Unlust zu Grunde liegende Objective vornähme, unter allen Umständen verfehlt und wesentlichen Irrungen ausgesetzt.

Zu diesen Hauptgebrechen gesellt sich noch manches Andere, was eine solche Begründung unsicher und schwankend machen muss. Lust und Unlust sind derart von der individuellen Beschaffenheit eines Jeden und von tausend Zufällen und Verflechtungen aller möglichen Umstände abhängig, dass es ganz unmöglich ist, durch Untersuchung der verschiedenen Lebensgüter ein nur einigermassen genau entsprechendes Bild von der Menge der vorhandenen Lust und Unlust zu geben. Der Beurtheiler wird niemals ganz aus seiner Haut herausfahren können; er wird die Art und Weise seines Fühlens sehr leicht mehr oder weniger den übrigen Individuen unterschieben und so das objective Bild, welches er zu geben beabsichtigt, verfälschen. Hartmann hat sich zwar von diesem Mangel einigermassen dadurch frei zu erhalten gesucht, dass er hauptsächlich jenen Standpunkt der Individuen ins Auge fasst, wo sie sämmtliche Lebensgüter in ihrer wahren, d. h. überwiegend illusorischen Natur erkannt haben werden. Hartmann zergliedert objectiv das Wesen von Liebe, Ehrgeiz, Hoffnung, findet, dass sie auf Illusion beruhen und meint nun,

Hosted by Google

dass überall da, wo die Erkenntniss dieser Illusion einmal erwacht ist, auch jene Güter nur Unlust bei sich führen können. Allein die Richtigkeit dieser objectiven Zergliederung selbst zugegeben, so ist doch sehr die Frage, ob die Erkenntniss von der Illusion jener Güter im Stande sein wird, allen Genuss an ihnen zu vergällen. Nach wie vor wird die Verschiedenheit der Temperamente, der Stimmungen u. s. w. von dem bedeutendsten Einflusse auf die Menge von Lust und Unlust sein, welche jene Güter für das Individuum abwerfen. Den Leichtsinnigen oder Leichtblütigen wird die Erkenntniss der Nichtigkeit der Genüsse im Geniessen nicht stören; im Augenblicke des Geniessens wird er alle jene nüchternen Erwägungen über Bord werfen und sich einzig an die vorhandene, reale Lust halten.

Weiter aber fragt es sich, ob jene Güter denn wirklich in pure Illusion zerrinnen. Und ebenso ist es fraglich, ob es denn mit jenen andern Gütern so schlecht bestellt sei, die Hartmann zwar nicht für objectiv illusorisch erklärt, von denen er aber doch behauptet, dass sie, wie Jugend, Gesundheit, Bequemlichkeit, den blossen Nullpunkt der Empfindung repräsentiren, oder gar, wie Arbeit, Ehestand, Freundschaft, mehr Unlust als Lust bereiten. Hartmann ist durch und durch ein Kind unserer so vielfach ungesunden, zerrissenen, ohne Frage mehr Unlust wie Lust aufweisenden Zeit. Die heutige Ungesundheit mancher Gebiete nimmt er für eine im Wesen der Sache liegende. Weil durch die heutigen socialen Verhältnisse der Genuss an vielen Lebensgütern ruinirt und von Mismuth und Unwillen zerfressen wird, glaubt er, dass die Unlust aus ihrem Wesen entspringe. Wir wollen daher zum Schlusse noch seine Kritik jener Lebensgüter ins Auge fassen, bei denen uns Hartmann hauptsächlich das Illusorische und die Unlust überschätzt zu haben scheint.

B. Lust und Unlust in den einzelnen Lebensgütern.

a. Arbeit.

1. Zu jenen Behauptungen Hartmann's, die sich von jedem unbefangen Urtheilenden des entschiedensten Widerspruchs zu

Hosted by Google

gewärtigen haben, gehört unstreitig auch sein Urtheil über den Unlustgehalt der Arbeit. Nur darum wird die Last der Arbeit übernommen, weil sie das kleinere von zwei Uebeln ist, mag nun das grössere Uebel die Noth, die Qual des Ehrgeizes oder auch nur die Langeweile sein. Niemand arbeitet, der nicht muss. Das Höchste, was der Mensch in der Arbeit erreichen kann, ist, dass er das Unabwendliche durch Gewohnheit so gut als möglich ertragen lerne, wie das Karrenpferd zuletzt auch den Karren mit leidlich guter Laune zieht (649).

Schon was wir über das Beglückende des Strebens, des Kampfes, des Ringens gesagt haben, beweist, dass die Arbeit keinesfalls für Jeden voller Unlust ist. Freilich muss nicht Jeder, der Muth hat, sich in die Welt zu wagen und mit Stürmen herumzuschlagen, darum auch schon Freund vom Arbeiten sein; sein Thatendurst kann ebensogut ins Abenteuerliche, ins Wüste gehen. Doch aber kommt es auch in der Arbeit auf Bewältigung von Hindernissen, auf Unterwerfung des spröden Stoffes an, und insofern wird die mit dem Negativen, dem Widerspruch verknüpfte Lust auch in der Arbeit, als in der Aufhebung einer besondern Art des gegen mich gerichteten Widerspruchs, zu finden sein.

Aber noch viel direkter lässt sich das Glück der Arbeit nachweisen. Die Arbeit ist das Mittel, wodurch uns unsere Kraftfülle zum Bewusstsein kommt. In dem von uns bearbeiteten Gegenstande wird uns unsere geistige Uebermacht über die Natur, unser Herrsein über dieselbe, in greifbarster Weise offenbar. So lange die Kraftfülle ruhig in uns schlummert, vermag sie auch keine Lust zu bereiten; im Gegentheile kann sie in diesem latenten Zustande, weil sie nach aussen strebt und doch nicht hinaus kann, Unlust erwecken. Wo sie sich aber durch Reibung mit der Aussenwelt bewährt und bethätigt findet, da wird sich unmittelbar ein erhebendes, stärkendes Gefühl der Befriedigung, ein Gefühl der Befreiung geltend machen. Die von mir geleistete Arbeit ist der unwiderlegliche Zeuge meines Werthes, und wem sollte die Erhöhung seines Werthbewusstseins nicht einen tief innerlichen Genuss verschaffen? Zwar hält Friedrich Schlegel die Faulheit für das eigentliche Princip des Adels, und nennt den Fleiss den Todesengel mit dem feurigen Schwert, welcher dem Menschen die Rückkehr ins Paradies verwehrt. Allein dies Paradies des

Hosted by Google

Nichtsthuns und der Schlaraffenseligkeit kann nur von Jemandem gepriesen werden, der das Mühelose, was in dem Produciren des Genies allerdings mehr als in dem Arbeiten der gewöhnlichen Menschen enthalten ist, mit ungeheurer Uebertreibung verallgemeinert und auf eine Spitze treibt, auf der es sich unmöglich halten kann. Für den geistig gesunden Menschen gelten vielmehr Feuerbach's Worte (Wesen d. Christ. 2. Aufl. S. 323): „Im Thun fühlt sich der Mensch frei, unbeschränkt, glücklich .... Thätigkeit ist positives Selbstgefühl. Positiv überhaupt ist, was im Menschen von einer Freude begleitet ist."

2. Allerdings wird durch die heutigen socialen Verhältnisse die Lust der Arbeit zum grossen Theile ins Gegentheil verkehrt. Der kleine Handwerker kann an dem Resultate seiner Arbeit Freude haben, weil es ein für sich fertiges, relativ geschlossenes Ganzes ist. Er kann ferner seinen Scharfsinn, seine Geschicklichkeit u. s. w. in der Vervollkommnung, Verschönerung, Verbesserung seiner Arbeiten bewähren. Dabei schützt die innere Mannigfaltigkeit der Arbeit ihn vor Ueberdruss und Langerweile. Bei der Fabriksarbeit ist das Gegentheil von alle dem der Fall. Der Arbeiter hat von früh bis spät nur den kleinen Bruchtheil eines Ganzen zu verfertigen. Adam Smith führte als Beispiel der Theilung der Arbeit an, dass innerhalb desselben Ateliers die Fabrikation der Nadel in achtzehn verschiedene Arbeitszweige zerlegt ist. Ist es aber nicht eine ungeheure Zumuthung für einen denkenden Menschen, sein Lebtag nichts Anderes als den 18ten Theil einer Nadel zu verfertigen? Wer die hierin liegende Degradation seines Geistes auch nur dunkel fühlt, muss eine derartige Fabriksarbeit mit ungeheuerstem Widerwillen vollbringen. Ausserdem aber fühlt sich der Arbeiter, da heute die Maschine die eigentliche Arbeit für ihn übernommen hat, nicht einmal als der direkte Urheber seines Arbeitsresultates, wodurch ihm das aus der Bewältigung von Hindernissen entspringende Kraftgefühl zum guten Theil verloren geht.

Dies ist aber noch lange nicht Alles, was die Arbeit dem gegenwärtigen Geschlechte zur Plage macht. Obenan steht das Lohnverhältniss. Indem der Arbeiter an dem geschäftlichen Unternehmen keinen Antheil hat, steht er der Sache, in der er arbeitet, gleichgiltig und fremd gegenüber. Er arbeitet

Hosted by Google

nicht unmittelbar für die Sache als solche, sondern für den Arbeitgeber, an dessen zufällige Individualität er sich vermiethet hat. Der Arbeitgeber mit seiner Willkür, seiner allein massgebenden Einsicht, trennt den Arbeiter von dem Objecte, an dem dieser darum kein direktes Interesse nehmen kann.

Weiter weiss der Arbeiter, dass seine Arbeit für ihn selbst unproductiv ist, da sie ihm nur das zur Befriedigung der Lebensnothdurft unumgänglich Nöthige abwirft, und dass sie ihre Productivität allein zu Gunsten des Kapitales bethätigt, an dem er aber nicht den geringsten Antheil hat. Der Arbeiter fühlt also die Arbeit nicht sich selbst zu Gute kommen, sondern den Kapitalisten, die ihm schon aus andern Gründen als seine Bedränger erscheinen müssen. Der Arbeiter müsste entweder auf's Aeusserste bornirt sein oder eine ganz niederträchtige Demuth besitzen, wenn ihm dies Bewusstsein seine Arbeit nicht durch und durch vergällen sollte.

Das Verhältniss des Arbeiters zum Arbeitgeber widerstreitet ferner dem in unserer Zeit sich immer mehr steigernden Bewusstsein der Menschenwürde, Selbständigkeit und Autonomie der menschlichen Persönlichkeit. Denn einerseits steht der Arbeiter in direkter Beziehung (nicht zu dem Objecte, in dem gearbeitet wird, sondern) zur Persönlichkeit seines Arbeitgebers. Allein zu dieser Person steht er in unpersönlicher, kalter Beziehung. Der Arbeiter ist dem Arbeitgeber Nichts ausser der Arbeit, und diese Arbeit ist wieder nicht etwa direkter Ausfluss der innersten Persönlichkeit des Arbeiters, sondern etwas dem Arbeiter selbst Fremdes, das er, durch den Hunger getrieben, auf sich nimmt. Der Arbeiter gilt dem Arbeitgeber als blosse Waare, als Sache, welche dem Gesetze der freien Concurrenz ebenso wie jede andere Waare unterliegt. Dies widermenschliche Verhältniss des Arbeiters zum Arbeitgeber muss in unserer Zeit, wo auch der Arbeiter sich immer mehr als Mensch, als mit seinem Fabriksherrn gleichberechtigt fühlt, zur Vermehrung der aus der Arbeit fliessenden Unlust nicht Weniges beitragen.

Die Arbeit ist heute in den wenigsten Fällen etwas, das aus der eigenthümlichen Persönlichkeit des Menschen hervorgeht und daher in die von dieser geforderte Entwicklung hineinfällt. Eine Menge Talente und Fähigkeiten verkümmern unter der Last einer ihnen ganz heterogenen Arbeit, weil ihren

Hosted by Google

Besitzern die materielle Lage nicht gestattet, sie auszubilden, und sonst Niemand sich verpflichtet hält, für ihre Ausbildung Sorge zu tragen. Wer hat alle Jene gezählt, die diesen geistigen Tod gestorben sind!

Die aus der Arbeit hervorgehende Unlust aber wird noch verschärft durch den grellen Gegensatz, in welchem das erbärmliche Loos der zahllosen Arbeiter zu dem mühelosen, immer raffinirter werdenden Genusse der wenigen Kapitalisten steht. Jene wurmenden Gefühle des Hasses, des Neides, der Verbitterung müssen in dem Herzen des enterbten Proletariers entstehen, wenn er, der da weiss oder fühlt, dass in dem Reiche der Vernunft Jeder nach seinem geistigen Werthe auch äusserlich gestellt sein soll, die rauschenden Feste, den verschwenderischen, auf den Kitzel aller Sinne berechneten Luxus so vieler Faulenzer und Lumpen sieht.

3. Doch alle diese Unlust ist nicht mit dem Wesen der Arbeit im Allgemeinen, sondern nur mit der heutigen Form der Arbeit verknüpft. In dem vernünftig organisirten socialistischen Staate der Zukunft werden die Quellen dieser Unlust fortfallen und die Arbeit wieder die Erzeugerin von Lust und Glück sein. Die Maschinenarbeit zwar wird nicht verdrängt werden, sie wird im Gegentheil immer grössere Dimensionen annehmen und alle möglichen, jetzt noch direkt durch Menschenhände geleisteten Arbeiten verrichten. Allein zunächst wird sicherlich die Arbeitszeit, die der Arbeiter täglich bei der Maschine zubringen muss, bedeutend verkürzt sein; was dadurch möglich werden wird, dass eine ungeheure Menge Kräfte, die jetzt nutzlos verkommen oder sich gar in schädlicher Weise geltend machen, herangezogen und die sämmtliche Arbeit rationell, nach streng in einander greifendem Plane, organisirt werden wird. Ferner wird die Arbeit durch die humanere, bequemere, mit allen Schutzmitteln und Vorsichtsmassregeln zum Zwecke des physischen Gedeihens der Arbeiter versehene Einrichtung der Fabriken, Bergwerke u. s. w. eine Menge des Unangenehmen und Lästigen verlieren.

Was aber eines der wichtigsten Momente ist: das den Geist Beengende und einseitig Machende, was immerhin noch in der Maschinenarbeit liegen wird, wird durch einen möglichst lange dauernden, allseitigen Unterricht, durch die Möglichkeit, sich auch weiterhin immer mehr auszubilden, durch die Allen

Hosted by Google

zugänglichen ästhetischen Genüsse und erheiternden Vergnügen, aufgewogen und unschädlich gemacht werden. Nicht nur Brod wird es für alle Menschen geben, sondern auch, wie Heine singt, „Rosen und Myrthen, Schönheit und Lust.“ — Die Einsicht in das ganze gesellschaftliche Getriebe, in den Organismus der Arbeit wird, in Folge der höheren intellectuellen Bildung, in dem Arbeiter lebendig werden, wodurch dieser sich, viel mehr als früher, als ein Mitarbeiter an dem allgemeinen menschlichen Fortschritte fühlen wird. Zu diesem erhebenden, freudig stimmenden Bewusstsein wird er noch im erhöhten Masse dadurch gebracht werden, dass alle Standesschranken gefallen sind, und jeder Arbeiter ein stimmberechtigtes Mitglied des Staates und an der Gesetzgebung und Organisation desselben durch das active Eintreten seiner Person auf's Engste mitbetheiligt ist. Der Arbeiter fühlt so die gesammte Culturaufgabe der Menschheit als seine ihn direkt angehende Angelegenheit. Auch bei der geringsten, unscheinbarsten, ja unästhetischen Arbeit wird er von dem Bewusstsein erfüllt sein, dass er etwas wesentlich zum Ganzen Gehöriges vollbringe, das durch seinen Zusammenhang mit dem vernünftigen Endzwecke der Menschen geadelt wird. Er weiss, dass die Arbeit nur Sandkorn für Sandkorn zu dem Bau der Ewigkeiten reicht. So wird sich Jeder als ein Arbeiter an und in der Idee fühlen, der, „an der Gottheit lebendigem Kleide“ mit wirken hilft.

In einem solchen Zustande der Gesellschaft wird Jeder den Genuss seiner Kraftfülle, der in der heutigen Zeit besonders durch das Lohnverhältniss untergraben wird, in vollstem Masse besitzen. Denn er wird unmittelbar inne werden, dass es das Höchste, die Culturarbeit der gesammten Menschheit ist, an deren Förderung auch seine Kraft betheiligt ist.

b. Gesundheit, Freiheit, Jugend, Naturgenuss.

4. Wenn Hartmann Gesundheit, Jugend und Freiheit, an sich betrachtet, als auf dem Nullpunkte der Empfindung stehend erklärt, und ihr Vorhandensein als den blossen Bauhorizont ansieht, „auf dem erst die zu erwartenden Genüsse des Lebens errichtet werden sollen“ (S. 648), so ist ihm hierin vollkommen Recht zu geben. Allein wie er bei der Arbeit die aus ihrem Wesen entspringende positive Lust ignorirt hat, so

Hosted by Google

lässt er umgekehrt bei den genannten drei Gütern, deren Wesen für sich allerdings keine positive Lust darbietet, jene Lust unbeachtet, die aus dem Zusammentreten dieser Güter mit gewissen äusseren Verhältnissen entspringt. Diese äusseren Verhältnisse enthalten entweder einen scharfen, sich uns empfindlich machenden Gegensatz zu einem jener drei Güter, der aber doch ausserhalb unseres nächsten Interesses fällt und darum das betreffende Gut, das sich natürlich in unserem Besitze befinden muss, über den Nullpunkt der Empfindung emporhebt. Dies ist der Fall, wenn wir z. B. bei dem Besuche eines Gefängnisses unserer Freiheit lebhaft inne werden; wenn wir beim Anblick eines Menschen, der plötzlich gealtert ist, uns unserer Jugend und Gesundheit freuen u. s. w. Oder es ist in den äusseren Verhältnissen etwas mit jenen Gütern in auffallender, deutlicher Weise Uebereinstimmendes enthalten, das, indem es sich uns nahe legt, gleichfalls jene Güter in unsere positive Lustempfindung emporhebt. Wer hat sich nicht bei dem Studium freiheitlicher Perioden in der Geschichte, oder bei der Lectüre von Freiheitsliedern, freudig gehoben und in heiliger Begeisterung gefühlt? Ja, es ist nicht einmal nöthig, dass uns in Wirklichkeit eine ebenso grosse Freiheit gewährt ist; schon das Gefühl, dass wir ihrer würdig sind und gegebenen Falls in ihr uns glücklich fühlen würden, wirkt erhebend und beseligend. Ist aber unsere Zeit selbst von freiheitlichen Ideen erfüllt, so wird uns jeder von ihnen errungene Erfolg über die Kleinlichkeiten des Alltagslebens hinausheben und uns einer wahrhaft idealen Freude theilhaftig machen. Besonders ist aber hier des innigen Zusammenhanges zu gedenken, in welchem der Mensch zu der Natur und ihrem aufsteigenden und absinkenden Leben steht. Wenn der Frühling seine ahnungsvollen Vorboten durch die Lande sendet, wenn durch die ganze Natur ein freudiges Erwachen geht, wenn, wie durch einen unsichtbaren Zauber berührt, überall neue Triebe ans Licht drängen, dann werden im menschlichen Gemüthe die verwandten Saiten laut und deutlich angeschlagen und jedem Herzen kommen die Güter der Jugend, der Freiheit, der Vollkraft des Lebens in intensiver Weise zum Bewusstsein. Zwar geschieht es jedes Jahr, dass sich der Wald mit neuem Grün belaubt, die Kirschbäume im Blüthenschmucke prangen und die Lerche ihr Getriller erhebt: doch aber bleibt uns diese „alte

Hosted by Google

Geschichte“ ewig neu und beschenkt uns Jahr um Jahr mit einem neuen Herzensfrühling.

5. Hier wollen wir des Naturgenusses überhaupt erwähnen. Merkwürdigerweise spricht Hartmann mit keinem Worte von ihm, und doch ist das Sichhingeben an die Natur eine Quelle des reinsten, unschuldigsten, tiefsten Glückes. Wenn wir uns von dem regellosen, wirr sich kreuzenden Treiben der Menschen abwenden und die Natur in ihrem gesetzmässigen Gange, in ihrer harmonischen Einheit anschauen, so fühlen wir uns dem einheitlichen Quell alles Daseins, dem Urschoosse alles Lebens nahe gebracht. Gegenüber der unberechenbaren Willkür des menschlichen Handelns stellt sich hier unserem Anschauen unmittelbar ein ruhiges, sicheres Walten von ewig gleichen Mächten dar. Die Sterne wandeln sicher ihre vorgeschriebene Bahn, der Fluss rauscht jahraus jahrein durch das bunte Thal, der Baum erfreut uns Jahr um Jahr mit Blättern, Blüthen und Früchten. In der Menschheit sind die Individuen gegen einander auf's Schärfste ausgeprägt, sie bewegen sich mit selbständiger Freiheit, ihre Eigenthümlichkeit geht ins Unbegrenzte. In der Natur herrscht solche Zersplitterung, solche Selbständigkeit der Individuen nicht; das Band der Einheit ist hier viel weniger durchbrochen: wir werden unmittelbar inne, dass durch die Natur der Athem einer Weltseele, das Leben eines ewigen All-Einen strömt. Je mehr wir in die Natur untertauchen, um so mehr fühlen wir uns mit dem All-Einen, Unendlichen und Ewigen verknüpft, um so freier von allen irdischen Banden und aufgenommen in die Seligkeit des ewig Unbewussten. Doch das Gefühl des Unendlichen in der Natur offenbart sich nicht nur als ruhiges Hinabtauchen in den Abgrund des Ewigen, sondern auch als mächtiges Emporstreben zum Idealen, als Drang, dem Höchsten seine Kräfte zu widmen. Faust, den Sonnenuntergang betrachtend, eilt mit beflügeltem Geiste ihr nach zu den „Gefilden hoher Ahnen“, und im Beginne des zweiten Theils ruft er der erwachenden Natur zu:

Du regst und rührst ein kräftiges Beschliessen,
Zum höchsten Dasein immer fort zu streben.

Aber die Wirkung der Natur auf unser Gemüth beschränkt sich nicht auf die ganz allgemeine Vertiefung oder Erhebung zum Unendlichen hin; sie tritt in viel bestimmterer Weise auf.

Hosted by Google

Die Natur ist ohne Selbstbewusstsein, ohne Erkenntniss. Erst mit dem Erkennen aber treten der Irrthum und das Böse auf. Die Natur ist daher irrthumsfrei und unschuldig. Mit spielender Leichtigkeit und erstaunlicher Sicherheit zeichnet sie ihre Gestalten hin; mit offenem, klarem Auge blickt sie uns an, und ohne Scheu, gleichsam mit dem Bewusstsein, nur Wahrheit zu bieten, breitet sie die Fülle ihrer Gestalten vor uns aus. Weil sie das Böse und die Schuld nicht kennt, offenbart sie sich überall mit vollster Naivetät. Ohne jeden Rückhalt giebt sie sich dem Beschauer hin; Verstellung und Heuchelei, an denen die Menschheit allenthalben krankt, sind ihr völlig fremd. Ebensowenig kennt sie Scham, dieses Product der Cultur. Schopenhauer, der diese Unschuld und Reinheit der Natur auf's Tiefste gefühlt hat, sagt: „Weil die Pflanze erkenntnisslos ist, trägt sie ihre Geschlechtstheile prunkend zur Schau, in gänzlicher Unschuld: sie weiss Nichts davon“ (Welt a. W. u. V. II, 335). Durch diese ihre Unschuld und Reinheit giesst die Natur einen heiligen Frieden über unser Herz. Weil in ihr von dem Kampf und der Trübheit der Meinungen, von dem Widerstreite der Interessen, von den Qualen des Bewusstseins und der Schlechtigkeit der Menschen Nichts zu spüren ist, hebt sie auch uns aus dieser niederen Sphäre, aus der Unruhe und dem Lärm des Alltagslebens empor und macht uns reinen, idealen Gefühlen, interesselosen Gedanken zugänglich. Das Anschauen der Natur wirkt beschwichtigend und mildernd auf unser aufgeregtes Herz und unsere brennenden Leidenschaften; die dem Endlichen zugewandten Triebe verstummen, und wir fühlen uns in einer kindlichen, feierlich gehobenen Stimmung. Wir streifen das Ueberkünstelte, Verschrobene der modernen Bildung ab und der halbvertrocknete Born des Ursprünglichen, Unbefangenen in uns wird wieder lebendig. Schopenhauer hat diese beschwichtigende, Schmerzen lösende, dem Gedränge der Endlichkeit entreissende Wirkung der Naturbetrachtung im Auge, wenn er sagt, dass wir durch das Anschauen der Natur von der Zuchthausarbeit des Willens befreit und in den Zustand des reinen Erkennens versetzt werden. „Darum wird auch der von Leidenschaften, oder Noth und Sorge Gequälte durch einen einzigen freien Blick in die Natur so plötzlich erquickt, erheitert und aufgerichtet: der Sturm der Leidenschaften, der Drang des Wunsches

Hosted by Google

und der Furcht, und alle Qual des Wollens sind dann sogleich auf eine wundervolle Art beschwichtigt“ (W. a. W. u. V. I, 232 f.). Auch der Anblick des Erhabenen in der Natur hebt uns aus der Unlust und den Interessen des gewöhnlichen Lebens empor. Doch wirkt das Erhabene nicht sanft beschwichtigend und lindernd, sondern stellt uns mehr gewaltsam und energisch auf einen höheren Standpunkt. Trotz aller Uebermacht der Erscheinung wissen wir uns doch grösser, höher als die Natur; wir werden des unwankenden Mittelpunktes inne, auf dem unser Dasein ruht; wir fühlen uns als freien, selbstbewussten und eben darum in sich unendlichen Geist, während die Macht des Erhabenen nur nach aussen hin ins Grenzenlose geht. In Regen und Schlossensturm fühlt Göthe sich seinem Genius nahe und wandelt einher „leicht, gross, Pythius Apollo“.

Auf eine wunderschöne Weise drückt Jean Paul im „Titan“ das Erquickende, Versöhnende, mild Beruhigende im Naturgenusse aus. Wir können uns nicht versagen, die ganze Stelle herzusetzen: „Hohe Natur! wenn wir Dich sehen und lieben, so lieben wir die Menschen wärmer, und wenn wir sie betrauern oder vergessen müssen, so bleibst Du bei uns und ruhest vor dem nassen Auge wie ein grünendes, abendrothes Gebirge. Ach, vor der Seele, vor welcher der Morgenthau der Ideale sich zum grauen, kalten Landregen entfärbet hat — und vor dem Herzen, dem auf den unterirdischen Gängen dieses Lebens die Menschen nur noch wie gekrümmte, dürre Mumien auf Stäben in Katakomben begegnen — und vor dem Auge, das verarmt und verlassen ist und das kein Mensch mehr erfreuen will — und vor dem stolzen Göttersohne, den sein Unglaube und seine einsame, menschenleere Brust an einen ewigen, unverrückten Schmerz anschmieden — vor allen diesen bleibst Du, erquickende Natur, mit Deinen Blumen und Gebirgen und Katarakten treu und tröstend stehen, und der blutende Göttersohn wirft stumm und kalt den Tropfen der Pein aus den Augen, damit sie hell und weit auf Deinen Vulkanen und auf Deinen Frühlingen und auf Deinen Sonnen liegen!“ Die Natur ist für uns wie der Busen eines Freundes, der für alle unsere Wunden Balsam bereit hat, niemals aber uns mit seinen Launen und Plackereien belästigt.

6. Der Naturgenuss bietet natürlich nach der Verschiedenheit der Naturgegenstände, die uns zum Anschauen einladen,

Hosted by Google

eine äusserst reiche Mannigfaltigkeit und Nüancirung dar. Von noch grösserem Einflusse auf die bestimmte Beschaffenheit des Naturgenusses aber ist die Gemüthsstimmung des Betrachters. Manche Gemüthszustände schliessen allerdings den Naturgenuss beinahe oder gänzlich aus: so der namenlose Schmerz in seiner ersten Heftigkeit, das in todter Gelehrsamkeit oder in dem Jagen nach materiellen Gütern vertrocknete Herz. Doch ist sicherlich die Mehrzahl der Menschen für die Schönheit der Natur mehr oder weniger empfänglich. Glücklich angelegte, unbefangen heitere, anmuthige Naturen werden ihres eigenen schönen, heiteren Herzens durch die Vermittlung der ihnen so gleichartigen Natur um so intensiver inne. Karoline Schlegel sagt in einem ihrer Briefe: „Ein Strom der reinsten Heiligkeit konnte sich über mich ergiessen, wenn die Sonne schien, oder auch nur, wenn der Wind an das Fenster stürmte und ich auch nur über einer Arbeit sass.“ Aber auch der Forscher und der Künstler erquicken sich in der Natnr. Ersterer findet in dem Anschauen der ewig frischen, lebenstrotzenden Natur ein heilsames Gegengewicht gegen seine einseitige abstracte Verstandesarbeit. „Von allem Wissensqualm entladen,“ fühlt er sich dem ewig lebendigen Naturquell nahe und füllt so die Kluft aus, welche das Denken zwischen ihm und der Natur geöffnet hat. Der Künstler wieder schweift in der Natur umher, um in ihrem ewigen Schaffen die eigene innere Schöpfungskraft zu wecken und zu heben, wie dies Göthe in „Künstlers Abendlied“ so schön ausgedrückt hat:

Wie sehn' ich mich, Natur, nach Dir,
Dich treu und lieb zu fühlen!
Ein lust'ger Springbrunn, wirst Du mir
Aus tausend Röhren spielen.

Wirst alle meine Kräfte mir
In meinem Sinn erheitern,
Und dieses enge Dasein hier
Zur Ewigkeit erweitern.

Einen besonders innigen Bund mit der Natur hat die Liebe geschlossen. Jede Seite unserer Liebeslyriker kann zur Bestätigung dienen. Dem glücklich Liebenden scheint die schöne sonnige Natur wie zur Feier seiner Liebe geschmückt; überall in der Natur, besonders in der Blumenwelt, sieht er Zärtlich-

Hosted by Google

keit, Sehnsucht, Wollustgluth, überall vernimmt er Liebesjauchzen. Wer hat nicht, als ihm die Liebe zum ersten Male im Herzen aufglomm, gefühlt, dass ein warmer, inniger Hauch durch die Natur wehe, von dem er sonst keine Ahnung hatte? Und der unglücklich Liebende findet im Anschauen der leidlosen, treuen Natur Linderung und Heilung seiner Schmerzen. Den Dichter, dem vor wildem Liebesschmerz die Brust zerspringen will, treibt ein dunkles Sehnen

Hinauf zur Waldeshöh',
Dort löst sich auf in Thränen
Sein übergrosses Weh.

Diese Andeutungen über den Naturgenuss mögen genügen. Es wird aus ihnen klar geworden sein, dass bei einer Abwägung von Lust und Unlust die aus dem Anschauen der Natur entspringenden Freuden keineswegs übergangen werden dürfen. Entbehren sie auch meistentheils des emporlodernden, aufgeregten Charakters, so tragen sie doch ein tief inniges, niemals Ueberdruss erweckendes Glück in sich. Freilich wollen wir nicht leugnen, dass aus der Naturanschauung auch oftmals Trauer und Weh entspringt. Sagten wir doch schon im vorigen Capitel, dass über die Natur die Trauer der Endlichkeit, oder, um mit Schelling zu reden, der Schleier der Schwermuth ausgebreitet sei. Und besonders ist der Herbst geeignet, uns in schwermüthige Träume zu versenken. Man lese nur Lenau, dessen ganzes Dichten in diese Trauer festgebannt ist. Die Sterbeseufzer der Natur mahnen ihn an Trennungsweh und Todesschauer, das welke Laub an welke Hoffnungen, die dumpfen Herbstesnebel an die Mattigkeit und Gedrücktheit alles Erdenlebens. Allein indem die Natur dies Weh erzeugt, lindert sie es zugleich; sie lässt die Schmerzen, die sie selbst uns bringt, zugleich in eine milde, süsse Unbestimmtheit zerfliessen. Die heitere, gelassene Ruhe, mit der die Natur ihrem Tode entgegengeht, giesst auch über die Schmerzen, die wir bei ihrem Tode empfinden, einen versöhnenden Frieden aus. So schliesst auch Lenau eines seiner schwermüthigen Herbstlieder mit den Worten:

Hier ist all mein Erdenleid
Wie ein trüber Duft zerflossen;
Süsse Todesmüdigkeit
Hält die Seele hier umschlossen.

Hosted by Google

c. Geschlechtsliebe.

7. Hartmann schliesst sich in seiner Theorie der Geschlechtsliebe eng an Schopenhauer an, nur dass er das Illusorische derselben schärfer heraushebt. Wenn Schopenhauer sagt, dass alle Verliebtheit, wie ätherisch sie sich auch gebärden mag, allein im Geschlechtstriebe wurzelt (W. a. W. u. V. II, 608), so meint er damit doch keineswegs, dass die Liebe ihrem Wesen nach Nichts als Sinnengenuss sei. Das subjective Gefühl allerdings, das wir in der Liebe empfinden, geht ihm ohne Rest in der sinnlichen Lust auf. Allein die Liebe ist ja nicht blosses subjectives Gefühl, sie hat einen objectiven Inhalt, dessen wir uns allerdings nicht bewusst zu sein brauchen. Dieser objective Inhalt nun ist durchaus metaphysischer Natur und besteht in dem Streben des Gattungswillens, in der nächsten Generation seinen möglichst vollkommenen Typus zur Darstellung zu bringen. Bei allem Pathetischen und Transscendenten der Liebesangelegenheiten handelt es sich nicht um das individuelle Wohl der Liebenden, sondern „um das Dasein und die specielle Beschaffenheit des Menschengeschlechts in künftigen Zeiten“ (S. 610). Was zwei Individuen verschiedenen Geschlechtes mit so mächtiger Gewalt an einander kettet, liegt, ohne dass sie es wissen, allein in der Beschaffenheit des von ihnen zu zeugenden Individuums, indem der in der Gattung sich darstellende Wille zum Leben in dieser Beschaffenheit eine seinen Zwecken entsprechende Objectivation seines Wesens antecipirt (S. 612). Je geeigneter zwei Individuen sind, dasjenige Individuum durch ihre Verbindung zu zeugen, das den Zwecken des in der Gattung sich darstellenden Willens zum Leben entspricht, um so heftiger und brennender ist ihre Leidenschaft und die Sehnsucht, sich zu vereinigen. In ihren an einander sich entzündenden Blicken, in ihren Annäherungsversuchen ist es schon das neue, zukünftige Individuum, welches mit der grössten Gier und Heftigkeit in die Erscheinung zu treten strebt (S. 611 f.). Denn das neue Individuum liegt ja in den sich ergänzenden physischen, Charakter- und Intellectseigenschaften der beiden Liebenden vorgebildet. Was das neue Individuum explicite ist, ist die aus den sich ergänzenden Eigenschaften der Liebenden entspringende Leidenschaft implicite.

Hosted by Google

Mit anderen Worten kommt es also bei der Liebe darauf an, dass die beiden Liebenden in ihrer Vereinigung den möglichst vollkommenen Gattungstypus darstellen, sich also nicht blos zur abstracten, formalen, sondern zur erfüllten, den specifischen Inhalt der Gattung vollkommen in sich tragenden Gattungseinheit zusammenschliessen.

8. Bleiben wir, bevor wir zu Hartmann übergehen, zunächst hierbei ein Wenig stehen, indem wir diese Schopenhauerschen Bestimmungen über die Liebe mit denen Hegel's vergleichen. Auch bei Hegel entspringt die sinnliche Grundlage der Liebe aus dem der Gattung innewohnenden Bestreben, sich in ihrer Realität fortzuerhalten. Da aber die Gattung erst dadurch wahrhafte Existenz erlangt, dass sie in die Spitze des Individuums ausläuft, so muss sie sich natürlich auch in ihrer Fortpflanzung an das Individuum halten. Dies geschieht nun, den Andeutungen Hegel's zufolge, auf folgende Weise. Indem die Gattung nur in der Vielheit der Individuen zur wahren Existenz gelangt, ist eine Unangemessenheit des Individuums als Einzelnen gegen die ihm immanente Allgemeinheit der Gattung vorhanden. Jedes Individuum laborirt also an einem inneren Widerspruch: die ihm innewohnende Gattungsallgemeinheit, wodurch es mit den übrigen Individuen dieser Gattung identisch ist, wird durch seine besondere Individualität nicht gedeckt. Dieser Widerspruch äussert sich im Bewusstsein des Individuums als Gefühl des Mangels. Die in der Individualität steckende, aber von ihr nicht erschöpfte Gattung will aus dieser ihrer Schranke heraus, wodurch im Individuum eine Spannung, ein Trieb entsteht, sich durch die Einigung mit dem Andern der Gattung zu vervollständigen und durch solche Zusammenschliessung sein Selbstgefühl zu erlangen. Dies geschieht im Process der Begattung, in der innigen Reflexion der beiden Geschlechter in sich, in dieser gewissermassen geschlechtlos gewordenen Gattung (Encyklop. II, 643 ff.).

In dieser Entwicklung müssen wir zunächst eine Lücke ergänzen. Aus dem Gesagten folgt nämlich nur, dass das Individuum darnach trachte, seine Unangemessenheit zur Gattung aufzuheben, indem es sich mit einem andern Individuum zur Einheit zusammenzuschliessen sucht. Von einem geschlechtlichen Unterschiede ist hierin noch gar Nichts gesagt. Man kann fragen, warum die Natur, wenn sie der begrifflichen

Hosted by Google

Nothwendigkeit gehorchte, es nicht bei geschlechtlosen Individuen bewenden liess und es nun irgendwie veranstaltete, dass aus dem innigen Zusammenschlusse solcher geschlechtlosen Individuen neue Exemplare entsprängen. Unerklärt ist es also, warum die Gattung sich ausser ihrer Zersplitterung in eine Vielheit von Individuen auch noch in die Differenz der Geschlechter gespalten hat. Wenn wir in der Hegel'schen Denkweise bleiben, so liegt die Antwort hierauf darin, dass die Einzelheit als solche, gerade so wie der Punkt, auf unbestimmt viele Einzelheiten hinweist, dass die Gattung sich in keiner begrenzten Zahl von Einzelheiten erschöpft, dass also auch durch einen Zusammenschluss einiger oder vieler Einzelheiten die Gattung als solche, in ihrer Einheit, nicht hergestellt werden kann. Damit dies möglich werde, muss die Gattung einen bestimmten, in sich begrenzten Unterschied hervorbringen, innerhalb dessen die eine Seite nothwendig auf die andere hinweist, und diese ebenso nothwendig sich gegen jene erste Seite hinspannt, welcher sich also kreisförmig in sich zusammenschliesst. Dieser qualitative, in sich unendliche und darum wahrhaft begriffliche Unterschied innerhalb der Gattung ist nun die Geschlechtsdifferenz. Die bestimmte Qualität einer jeden Seite dieses Gegensatzes zu entwickeln und zu zeigen, wie sich dieser Unterschied in der Verschiedenheit der Fortpflanzungsorgane beider Geschlechter objectivirt hat, ist hier nicht der Ort. Wir wollten nur zeigen, dass die Gattung, wenn sie sich in den Individuen zur wahrhaften Einheit wiederherstellen wollte, in die Vielheit der Individuen auch noch den begrifflichen Riss der Geschlechter hineintragen musste. Die Begattung stellt die Heilung dieses Risses dar.

Dieser Ableitung liegt natürlich die Voraussetzung zu Grunde, dass die Gattung, wie alles Andere, nur dadurch weiterzeugende Kraft in sich trägt, dass sie nicht in ruhiger Unterschiedslosigkeit verharrt, sondern in sich den Gegensatz hervorbringt. Nur aus der Spannung, Reibung und endlichen Aufhebung der gegensätzlichen Seiten entsteht neues Leben.

9. Allein selbst nach Ausfüllung dieser Lücke bei Hegel ist die sinnliche Seite der specifisch menschlichen Liebe noch nicht vollständig entwickelt. Wo, wie bei den niederen Thieren, die Individuen ein und derselben Art noch nicht

Hosted by Google

bedeutend von einander unterschieden sind, genügt diese abstracte Ausgleichung des geschlechtlichen Gegensatzes. Hier ist es einerlei, ob sich dies oder jenes Individuum mit einem anderen Individuum von dieser oder jener Beschaffenheit begattet. Wo hingegen die Individuen sich auf das Markanteste von einander abheben und den Reichthum der Gattung in einer die grössten, wesentlichsten Unterschiede darbietenden Mannigfaltigkeit expliciren, da wird die Gattung — um anthropomorphistisch zu sprechen — darauf bedacht sein müssen, zwei nach ihrer physischen Organisation ganz besonders zu einander passende, einander ergänzende Individuen in der Liebe zusammenzubringen. Diese Bestimmtheit in die sinnliche Seite der Liebe hineingebracht zu haben, ist nun Schopenhauer's Verdienst. Er hat begriffen, dass der Geschlechtstrieb des Menschen ein durchaus specialisirter, ja individualisirter ist, dass jedes Individuum, wenn auch unbewusst, darnach trachtet, sich mit dem der ganzen Organisation nach möglichst entsprechenden Individuum zu vereinigen, um so in dem realen Producte dieser Vereinigung, d. i. dem zu erzeugenden Kinde, den möglichst vollkommenen Gattungstypus hervorzubringen.

Hartmann steht ganz auf demselben Standpunkte. Das Antecipiren, welches Schopenhauer dem Willen der Gattung in Bezug auf das zu erzeugende Kind zuschreibt, verwandelt sich auf Hartmann'schem Standpunkte in das hellsehende Unbewusste, welches mit einem Schlage weiss, dass zwei Individuen verschiedenen Geschlechts, die sich zum ersten Male sehen, in ihren Eigenschaften einander auf's Passendste ergänzen. Gerade so wie das hellsehende Unbewusste die Genitalien zusammenpassend bildet und als Instinkt zu ihrer richtigen Benutzung treibt, so wird auch der individualisirte Geschlechtstrieb durch und durch vom hellsehenden Unbewussten beherrscht. „Instinktiv sucht der Mensch dasjenige Individuum des anderen Geschlechtes auf, welches mit ihm zusammengeschmolzen die Gattungsidee auf das möglichst Vollkommenste repräsentirt.“ „Dieses unbewusste Streben nach möglichst reiner Verwirklichung der Gattungsidee ist durchaus nicht etwas Neues, sondern dasselbe Princip, welches das organische Bilden im weiteren Sinne beherrschte, auf die Zeugung angewandt“ (Philos. d. Unb. S. 213 f.).

Müssen wir es als ein Verdienst Schopenhauer's und

Hosted by Google

Hartmann's anerkennen, dass sie in der Liebe das Sich-Ausgleichen zur Gattung in bestimmtem Sinne, in einer der Individualität des Menschen Rechnung tragenden, und darum seiner allein würdigen Weise, aufgefasst haben, so müssen wir andererseits entschieden ihrer Behauptung widersprechen, dass das Wesen der menschlichen Liebe sich in der Herstellung der möglichst vollkommenen Gattungsidee zum Zwecke des zu zeugenden Kindes erschöpfe. Der im guten Sinne des Wortes gebildete Mensch hat seine physische, sinnliche Seite unter die Herrschaft der geistigen gebracht; die Sinnlichkeit hat keine Berechtigung mehr, in völliger Freiheit vom Geiste, in reiner Nacktheit aufzutreten. Ohne Zweifel erwächst die Liebe auf Grund des Geschlechtstriebes und muss diesen daher immer als integrirenden Bestandtheil in sich enthalten. Allein wo der Geist das Ueberherrschende geworden ist, da gewinnt die Befriedigung des Geschlechtstriebes Berechtigung erst durch die Befriedigung der geistigen Seite. Diese Befriedigung wird durch das geistige Sich-Zusammenschliessen, durch die Herstellung eines dem Ideale möglichst nahe kommenden Menschenthums erreicht werden.

Die natürliche, sinnliche Grundlage der Liebe, die von allem Anfange an vorhanden sein muss, soll erst dann aus ihrem Ansich, aus ihrem latenten Dasein heraustreten und sich in dem innigsten gegenseitigen leiblichen Besitze vollkommen realisiren, wenn sich auf ihr die seelische und geistige Einheit der Liebenden auferbaut hat. So erscheint dann allerdings die Geschlechtsbefriedigung als Schlussstein des Ganzen, als fünfter Akt, auf den Alles hindrängt und um dessen Willen die ganze Liebeskomödie aufgeführt zu sein scheint. Dies kommt aber nicht daher, weil sie etwa der höchste Zweck der Liebe wäre, sondern daher, weil sie einerseits die natürliche Grundlage der Liebe bildet, und andererseits sich doch erst dann vollständig auswirken darf, wenn ihr durch die sittliche, geistige Einheit Existenzberechtigung, also eine noch tiefere Grundlage zu Theil wurde.

Der Mensch, der sich über seine Natürlichkeit und Sinnlichkeit erhoben hat, kennt höhere Zwecke als die Fortpflanzung der Gattung. Er ist eine unendlich bestimmte, eigenthümlich ausgeprägte Individualität und nimmt darum in der geistigen Entwicklung der Menschheit einen bestimmten Platz, einen wesent-

Hosted by Google

lichen Posten ein. Auf diese Weise dient er der geistigen, sich von Bewusstsein zu Bewusstsein fortpflanzenden Weiterbildung, nicht blos der unbewusst sich vollziehenden Fortpflanzung der Gattung. Es wird demnach jene Seite in der Liebe, wonach die Liebenden die Gattung fortpflanzen helfen, überragt werden von jener andern Seite, wonach sie in der Liebe eine der geistigen Weiterentwicklung der Menschheit möglichst dienende geistige Einheit, ein die Menschheit, wenn auch in noch so kleinem Kreise, wie z. B. durch Erziehung der Kinder, möglichst förderndes geistiges Ineinander darstellen. Dies wird der Fall sein, wenn sich die Liebenden, in ihrer geistigen Zusammenschmelzung, möglichst zum Menschheitsideal ergänzen. — So strebt die Liebe, sowohl nach ihrer physischen wie geistigen Seite, nach Aufhebung der Individualität in ein höheres Allgemeines, nach Heilung und Versöhnung des Risses, der durch die unvermeidliche Individuation in die Welt gekommen ist. Die Liebe ist eine der wichtigsten Stufen in dem allgemeinen Weltversöhnungsprocesse.

10. Da es dem Individuum unbewusst bleibt, dass es in der Liebe im Auftrage eines Höheren, der Gattung, handelt (W. a. W. u. V. II, 627), so musste, wie Schopenhauer ausführt, der Gattungsgeist darauf bedacht sein, dass das Individuum sich in der Hoffnung auf eigenen überschwenglichen Genuss in die Liebe und ihre Mühen und Qualen hineinbegebe. Dieser überschwengliche Genuss ist aber in der Liebe nirgends vorhanden; die so sehnsuchtsvoll begehrte Vereinigung mit einem bestimmten Weibe leistet Nichts mehr als jede andere Geschlechtsbefriedigung. Die Gattung, der es allein auf Erhaltung ihres regelrechten Typus ankommt, bediente sich eines Stratagems und spiegelte dem Individuum, um es seinen Zwecken dienstbar zu machen, vor, dass es sich dabei um seine eigene Seligkeit handle. Lässt der Geist der Gattung das Individuum, welches er in Besitz genommen hatte, wieder frei, so merkt dieses in solcher Ernüchterung, dass es der Betrogene des Willens der Gattung gewesen ist (ibid. S. 610. 617. 637).

Dieser Gedanke Schopenhauer's besonders ist es, den Hartmann weiter ausführt. Dieser besitzt einerseits das tiefste Verständniss für den pantheistischen Zauber der Liebe. Sie tönt ihm wie ein geheimnissvoller Klang aus ferner, ferner

Hosted by Google

Heimath, wie ein geisterhaftes Klingen und Rauschen der Aeolsharfe (Philos. d. Unb. S. 205). In der Liebe dämmert ihm die mystische Ahnung von der ewigen Einheit alles unbewussten Seins, und es ergreift ihn die Sehnsucht, die ihn von der Geliebten trennenden Schranken der Individualität zu vernichten und als selbstloser Theil von ihr das eigene bessere Sein wiederzufinden (S. 209). Er nennt die Liebe „den in die Täuschung des Bewusstseins hineinblitzenden Silberblick der ewigen Wahrheit des alleinigen Wesens“ (Philos. Abhdl. S. 86). Kann es dieser berauschenden Poesie der Liebe gegenüber einen schneidigeren Contrast geben, als wenn sich schliesslich die möglichst beste Organisation des zu erzeugenden Kindes als heimlicher Zweck aller dieser Ueberschwenglichkeiten herausstellt? Hartmann empört sich daher gegen das Unbewusste, welches, um uns seinen Zwecken dienstbar zu machen, uns solchen Sand in die Augen streut. Die geträumte Seligkeit in den Armen der Geliebten ist der „trügerische Köder, vermittelst dessen das Unbewusste den bewussten Egoismus täuscht und zu Opfern seines Eigennutzes zu Gunsten der nachfolgenden Generation bringt, welche die bewusste Ueberlegung für sich niemals leisten würde“ (Phil. d. Unb. S. 209 f.). Das Verhältniss von Mittel und Zweck, d. i. von der die überschwenglichste Seligkeit erhoffenden Liebesleidenschaft und der möglichst besten Beschaffenheit des zu erzeugenden Kindes ist für das Bewusstsein des Einzelnen derart absurd, dass, wenn Jemand jenes Verhältniss erkannt hat, er in die Leidenschaft mit der Gewissheit hineingeht, für sein Theil eine Dummheit zu begehen und einen in sich widerspruchsvollen, krankhaften Process durchzumachen (S. 208. 210).

11. Hartmann könnte nur dann so sprechen, wenn das Individuum absolut Nichts mit der Gattung zu thun hätte. Er nennt auch wirklich die Liebe eine Prellerei des menschlichen Egoismus zu Gunsten fremder Zwecke (S. 660), eine Octroyirung von Mitteln zu Zwecken, die nicht seine Zwecke sind (S. 663). Allein sind denn auf Hartmann'schem Standpunkte die Individuen dem Allgemeinen, der Gattung, völlig fremd? Durchaus nicht, denn die Individuen wurzeln nach Hartmann ihrem Kerne nach in dem sämmtliche Individuen zusammenhaltenden alleinigen Unbewussten. Es erfordert durchaus nicht, wie Hartmann meint, eine völlige Abstreifung des Egoismus, um

Hosted by Google

in der Liebe keine Düpirung des Individuums zu sehen. Schon wenn wir erwägen, dass wir aus dem All-Einen herstammen, ganz ebenso wie alle anderen Individuen, müssen wir die Gemeinsamkeit unserer Interessen mit denen der Gattung fühlen. Haben wir dies Gefühl der Gemeinsamkeit, was noch lange keine Vernichtung unseres Egoismus, sondern gewissermassen nur eine Erweiterung desselben ist, so werden wir es ganz in der Ordnung finden, dass da, wo die Zwecke der Gattung befriedigt werden, auch das Individuum, durch welches die Gattung ihre Zwecke realisirt, Genuss und Wonne fühle. Wenn das Individuum in der Vereinigung mit dem geliebten Wesen die höchste Seligkeit findet, so ist dies nur der dem objectiven Gattungsvorgang sachlich correspondirende Gefühlsvorgang. In dem Liebesgefühle kommt das Individuum einerseits zum höchsten Selbstgefühl, zum Vollgefühl seiner eigenen Kraft und seines eigenen Wesens — und dies ist Recht, weil das All-Eine der Kern des Individuums ist, und in der Liebe das Individuum viel inniger in diesen seinen Kern hineingesetzt ist. Andererseits aber scheint die Brust des Individuums zu enge für die Wonnen und Schmerzen der Liebe, das Individuum geht gleichsam unter in den Liebesgefühlen, es verliert in ihnen, wenn sie sich auf's Höchste steigern, sein Bewusstsein und fühlt in ihnen sein Selbst zerfliessen — und dies ist gleichfalls Recht, weil das All-Eine unendlicher, das Individuum aber endlicher Natur ist und das Endliche vom Unendlichen aufgezehrt wird. So sind also die Liebesgefühle nicht, wie Hartmann meint, in sich selbst ohne vernünftigen Boden, ohne Begründung und Berechtigung (S. 216). Vielmehr sind sie der durchaus correcte Empfindungsreflex des objectiven Gattungsvorganges.

Wir sehen demnach, dass selbst auf Hartmann'schem Standpunkte keineswegs, wie unser Philosoph meint, die Liebe in Illusion zerrinnt. Wenn hingegen Hartmann die Düpirung des Individuums an vielen Stellen anders auffasst, indem er sagt, dass das Individuum den von ihm in der Vereinigung gerade mit diesem geliebten Wesen erwarteten überschwenglichen Genuss nirgends in der Liebe zu schmecken bekomme, ja dass der geschlechtlichen Vereinigung eine höchst unlustvolle Ernüchterung folge (S. 660 f.), so ist dies auf seinem Standpunkte vollkommen richtig. Allein unter

Hosted by Google

Voraussetzung der von uns aufgewiesenen geistigen Einheit in der Liebe ist auch von dieser Enttäuschung des Individuums Nichts zu finden. Schon Carus weist darauf hin, dass der in das Unbewusste hinabtauchende Liebesgenuss um so grösser ist, je gesteigerter vorher die bewusste, geistige Ineinanderschlingung empfunden wurde. Und ebenso wird, wo die Liebe auf wahrhaft geistiger Grundlage gegründet ist, von einem dem Liebesgenusse folgenden Ekel Nichts zu spüren sein. Die geschlechtliche Vereinigung, die in ihrer Isolirtheit einen Bruch mit der geistigen Natur des Menschen darstellt, wird durch die geistige Grundlage der Liebe mit ihr in Harmonie gesetzt und so zur reinsten Unschuld emporgeadelt. Der geschlechtliche Liebesgenuss ist die energischeste Besiegelung, die äusserste Auswirkung des Geistigen in der Liebe; in der leiblichen Verschmelzung hat die Liebe ihr heiliges Sacrament, in ihr vollzieht sich die Fleischwerdung der Liebesgottheit. Was aber von solchem Zauber der Unschuld und Heiligkeit durchströmt ist, kann unmöglich Ueberdruss und Widerwillen im Gefolge haben.

Fragen wir nun nach dem Wesen des aus der geistigen Einheit der Liebe folgenden Genusses, so beruht es kurz auf Folgendem. Die Liebe ist die zarteste Hingebung an einander, das innigste Sich-Hineinschmiegen in die Individualität des Anderen. Der Liebende macht sich die Seelenschwingungen der Geliebten zu eigen, und umgekehrt lässt er sein eigenes Gefühlsleben in die Seele der Geliebten hinüberströmen. Der Liebende fühlt Alles zugleich aus dem Mittelpunkte der Individualität der Geliebten heraus, und in dieser mühelosen Erweiterung und Bereicherung seines Ich, die doch zugleich eine Preisgebung desselben ist, ruht der Genuss der geistigen Einheit. Sehr gut beschreibt Rückert diese „Himmelsruh“ zweier liebenden Herzen:

Ein Strom der Liebe ging
Aus meiner Liebsten Herzen,
Den ich in meins empfing
Herüber ohne Schmerzen;
Der, wie er meine Brust,
Durchfluthet und durchzogen,
Zurück in stiller Lust
Ergoss in Sie sein Wogen.

Hosted by Google

Diese Seelendurchdringung reicht aber noch tiefer. Der Liebende sieht sich, wie es schon im „Phädrus“ heisst, im Geliebten wie in einem Spiegel. Er wird durch das Hindurchgehen durch das Medium des geliebten Wesens seiner selbst erst recht inne, lernt sich an seinem Gegentheile selbst erst kennen, weiss erst, was für Schätze in seinem Gemüthe schlummern. Diese in der Entäusserung an den Geliebten liegende Wiedergewinnung seiner selbst ist zugleich eine Höherbildung. Indem die Liebe Preisgebung der Individualität ist, wird der Egoismus gebrochen. Die Liebenden fühlen sich dem Unendlichen näher, weil sie sich in der Tiefe mit einander verbunden und aus den Schranken der zersplitterten Individualwelt herausgetreten wissen. Sie werden hierdurch allem Gemeinen fremd, idealer gesinnt, selbstloser in ihrem Denken und Handeln. Auf dieser durch die Liebe sich vermittelnden geistigen Wiedergeburt beruht jene hohe, verklärte Freudigkeit der Liebe. Erhöht aber wird diese Seligkeit noch dadurch, dass jene Wiedergeburt sich nicht durch eigenes Mühen und Plagen, sondern durch das Aufgeben seiner selbst an die Geliebte hin vollzieht, also wie ein Geschenk von ihr mühelos zu Theil wird. Dieser Pantheismus der Liebe, der darin liegt, dass der Liebende sich selbst und Alles, was er Schönes und Gutes hat, als ein Geschenk, oder besser als einen Ausfluss der Geliebten ansieht, ist das eigentliche Geheimniss der Liebesseligkeit. Unvergleichlich schön sagt dies Heine in einem Gedichte an seine Mouche:

Im grossen Buche stand geschrieben,
Wir sollten uns einander lieben.
Dein Platz, er sollt' an meiner Brust sein,
Hier wär' erwacht Dein Selbstbewusstsein;
Ich hätt' Dich aus dem Pflanzenthume
Erlöst, emporgeküsst, o Blume,
Empor zu mir, zum höchsten Leben —
Ich hätt' Dir eine Seel' gegeben.

12. Was Hartmann sonst über das Ueberwiegen der Unlust in der Liebe sagt, ist zum grossen Theil richtig. Unter den heutigen socialen Verhältnissen wenigstens werden die Wonnen der Liebe von ihren Schmerzen weit übertroffen. Schwerlich wird sich etwas erwidern lassen, wenn Hartmann mit Nachdruck hervorhebt, welche Qualen Jener durchzumachen

Hosted by Google

hat, dem es gelingt, in dem mit fortschreitender Cultur sich immer mehr verlängernden Zeitraume von dem Beginne der Pubertät bis zu der Verheirathung seine sinnlichen Begierden zu unterdrücken, und ebenso Recht hat er mit seinem Hinweise auf die üblen Folgen der Laster, denen alle diejenigen anheimfallen, die in diesem Zeitraume ihrer drängenden Sinnlichkeit nicht Widerstand zu leisten vermögen. Allein lebt nicht Hartmann selbst in dem festen Glauben, dass eine Zeit in Aussicht steht, in der die Tyrannei des Kapitals gebrochen und die Arbeit in vernünftiger Weise organisirt sein wird, eine Zeit, wo jeder Arbeiter „in der Association den ihm zukommenden Platz angemessen ausfüllen wird?“ (S. 351) In einem solchen Zustande, wo Jedem, falls er nur arbeitet, eine menschenwürdige Existenz gesichert sein wird, muss sich auch jener Zeitraum vom Beginn der Pubertät bis zum Eintritt in die Ehe bedeutend verkürzen. Ferner werden dann alle Standesvorurtheile, die jetzt so oft wahre Liebe durchkreuzen und Unglück herbeiführen, geschwunden sein. Unglückliche Ehen, die aus Geldspeculation oder aus Sucht nach Rang und Titeln geschlossen sind, kann es in einem socialistischen Staate ebensowenig geben, als solche unglückliche Liebschaften, die wegen misslicher socialer Lage beider Theile nicht in den Hafen der Ehe einlaufen können. Auch die Scheidung der Ehen wird erleichtert sein: wenn beide Theile zu der Einsicht gekommen sind, einen Missgriff begangen zu haben, wird Niemand sie hindern, auseinanderzugehen. So wird jenes namenlose Elend eines gezwungenen Miteinanderlebens und jener Abgrund von Lastern, die unter dem Deckmantel einer formellen Ehe sowohl von Seiten des Mannes wie der Frau für ihre sittlich vergiftende Wirksamkeit reichliche Nahrung erhalten und ein wahrer Hohn auf das für heilig ausgegebene Band der Ehe sind, in bedeutendem Masse verringert werden. Auch die Schmach und das Elend der Prostitution wird schwinden; denn einerseits wird in Folge des Mangels an stehenden Heeren und bei der Möglichkeit auf Seiten des Mannes, sich, sobald er eine ernstliche Neigung gefasst hat, zu verheirathen, die Nachfrage nach Prostituirten bedeutend geringer werden, und andererseits wird das Weib, da ihr jeder Arbeitszweig, zu dem sie sich eignet, offen stehen und eine durchaus menschenwürdige Existenz ver-

Hosted by Google

schaffen wird, sich nicht mehr veranlasst finden, der Schande sich preiszugeben.*)

d. Freundschaft.

13. Während in der Liebe die gegenseitige Hingebung an einander, die Entäusserung seines ganzen Selbst an den Anderen das Ueberwiegende ist, stellt sich uns in der Freundschaft die Achtung, die beide Individuen als Individuen, in ihrem isolirten Bestehen, lässt, als das Vorschlagende dar. Die Freundschaft lässt den Werth, den das Individuum in seiner Eigenthümlichkeit besitzt, voll Anerkennung gelten und verlangt nicht wie die Liebe, dass die Individuen sich in einander hineinschmiegen und ihre selbständige Bewegung aufgeben. Die Freundschaft ist darum von strengerem, ernsteren Charakter als die Liebe. Innigkeit und Zartheit kommt viel mehr der Liebe zu. Die Freundschaft ist mehr individualistisch, die Liebe mehr pantheistisch. In der Freundschaft fehlt der mystische, unmittelbare Seelencontact, welcher der Liebe eine so geheimnissvolle Färbung giebt und in der geschlechtlichen Verbindung seinen intensivsten, zugespitztesten Ausdruck erreicht. Die Freundschaft ist weit mehr abstract geistiger Natur; die Liebe vermag sich weit weniger von dem Boden des dunklen Gefühls loszumachen. Die Freundschaft ist Verhalten des Geistes zum Geiste in seinem Freisein von der Natürlichkeit. — Indem der Liebende sich ganz an die Geliebte hingiebt, und sein Fürsichbestehen nur in ihr findet, besitzt er sich nicht mehr als einen Isolirten, der sich einer neuen Liebe hingeben könnte; er kann über sich als Liebenden nicht weiter verfügen. Diese Ausschliesslichkeit und Einzigkeit der Liebe ist der Freundschaft nicht eigen. Hier bleibt das Individuum unangetastet. Die Freunde fühlen sich in ihren Neigungen, in ihren einzuschlagenden Bahnen, in ihrem Treiben und Trachten viel freier und unabhängiger von einander als die Liebenden. Eben darum ist es kein Widerspruch, mehrere Freunde auf einmal zu besitzen.

---

*) Vgl. zu diesem Abschnitt meinen Aufsatz „Zur Geschichte der Philosophie der Liebe“ in der Wochenschrift „Im neuen Reich“, 1873, No. 27.

Hosted by Google

Die Liebe hat einen mehr metaphysischen, den Kern des ganzen Weltprocesses betreffenden Charakter. Die innerste Natur der Freundschaft ist mehr abstract moralisch. Hiernach ist auch das Glück, das die Freundschaft uns giebt, zu betrachten. Dies wird von Hartmann fast nur darein gesetzt, dass man des Mitgefühls von Seiten des Freundes sicher ist. Aber auch dieses Glück wird bedeutend verringert, da man nun auch alle Plackereien und Verdriesslichkeiten, die dem Freunde widerfahren, über sich ausschütten lassen muss (S. 667 f.). Wer wollte leugnen, dass das Glück der Freundschaft hierdurch verkürzt wird? Sagt doch auch Kant (Werke IX, S. 335): „Ein Freund in der Noth, wie erwünscht ist er nicht! . . . Aber es ist doch eine grosse Last, sich an Anderer ihrem Schicksal angekettet und mit fremdem Bedürfniss beladen zu fühlen.“ Allein das aus dem Wesen der Freundschaft fliessende Glück wird von Hartmann ganz übersehen. Es besteht in der Gewissheit des unbedingten gegenseitigen Vertrauens. Die Freunde sind, wiewohl sie einander durchaus selbständig gegenüber bleiben, doch für einander durchaus offene Individuen; in keinem von ihnen ist ein Hinterhalt für den anderen vorhanden. In diesem rückhaltlosen gegenseitigen Sichaufschliessen findet der Freund ein tiefes Bedürfniss, das er als moralisches Wesen hat, befriedigt. Seine moralische Natur wird ihm im höchsten Masse dadurch bewährt und bestätigt, dass er bei dem Freunde eines unbedingten Vertrauens geniesst, und dass er umgekehrt auch sieht, wie das Vertrauen, das der Freund bei ihm findet, das Werthbewusstsein desselben erhöht.

Doch geht die Freundschaft nicht in diesem auf Achtung beruhenden Vertrauen auf. Schon Kant sieht in ihr die innigste Vereinigung der Liebe mit der Achtung. Das gegenseitige lautere Wohlwollen macht den strengen Charakter der Freundschaft milder und zarter. Und in diesem Wohlwollen sollte keine Quelle des Glücks für die Freunde liegen? Wenn wir auch von allen einzelnen Fällen, wo Trost und theilnehmende Liebe uns wohl thun, absehen, so ist schon das Bewusstsein, vom Freunde zum Objecte einer ganz besonderen, concentrirten Menschenliebe ausersehen zu sein, von beglückender Natur. Selbst das Wehe, das ich bei dem Mittragen der Leiden und Schmerzen des Freundes empfinde, wird dadurch

Hosted by Google

bedeutend gemildert, dass ich jetzt viel lebhafter als sonst zu fühlen vermag, dass mein Wohlwollen gegen den Freund kein leeres Wort, keine blosse Einbildung ist. Hierdurch aber steige ich selbst vor mir an Werth, denn ich fühle mich deutlich im Stande, aus meinem Egoismus herauszutreten und auch, wo es mir Wehe bringt, mich der Theilnahme und Fürsorge für ein anderes Wesen zu widmen.

e. Ehre.

14. Wir stimmen mit Hartmann darin überein, dass die subjective Ehre (Ehrgefühl, Ehrgeiz) mehr Unlust als Lust verursacht. Dagegen müssen wir es entschieden ablehnen, dass alle subjective Ehre auf Illusion beruht. Hartmann erklärt die subjective Ehre auch da für eitel und illusorisch, wo die objective Ehre, der Werth des der subjectiven Ehre zu Grunde liegenden Gutes, nicht illusorisch ist (S. 676). Wir hingegen können die subjective Ehre nur dann eitel finden, wenn das ihr zu Grunde liegende Gut entweder in sich werthlos ist, wie z. B. Rang und Adel, oder wenn es zwar einen Werth besitzt, dieser Werth jedoch in keiner nothwendigen Beziehung auf den Werth des Subjects steht, vielmehr sich auch ganz gut mit dem Unwerth des Subjects verträgt. Das Letztere ist mit dem Besitz, der gesellschaftlichen Stellung und der Schönheit der Fall. Wer in diese drei Güter seine Ehre setzt, ist allerdings ein Thor, denn aus allen drei Gütern, die für sich wohl Werth besitzen, folgt Nichts mit Nothwendigkeit für das Wesen, den Charakter, die Thätigkeit und den Geist des Inhabers. Der Eine kann wohl seine gesellschaftliche Stellung durch redliches Mühen erlangt haben; ebenso gut aber kann sie einem Faulenzer und Dummkopf durch blosse Protection zu Theil geworden sein.

Was ich meinem geistigen Wesen nach bin und auf Grund desselben leiste, ist nicht dazu da, um ungesehen, ungekannt und ungewürdigt zu bleiben. Indem meine Persönlichkeit es ist, als deren Auswirkungen sich meine Arbeiten und Leistungen darstellen, hat meine Persönlichkeit auch ein Recht zu verlangen, dass, falls ihre Leistungen anerkannt und gewürdigt werden, auch sie diese Anerkennung mit geniesse. Das Subject will sich in seiner Arbeit auch als dieses bestimmte Subject mit aufbewahrt wissen. Und dies ist vollkommen

Hosted by Google

Recht, weil ich dies mein subjectives Ich, meine Einzelheit niemals abthun, niemals als ein rein allgemeines Wesen handeln kann. Weil dieser Drang, sich anerkannt zu sehen, auf diese Weise im Wesen des Subjectes gegründet liegt, also in sich vernünftig ist, ist auch die Erfüllung dieses Dranges und die daraus entspringende Befriedigung nichts Illusorisches. Die Ehre kann zwar, wie Falstaff sagt, weder ein Bein, noch einen Arm ansetzen, noch den Schmerz einer Wunde wegnehmen, darum aber fällt doch nicht die Befriedigung, welche sie verschafft, ausserhalb meines Ich, wie Falstaff und Hartmann meinen. Letzterer räsonnirt folgendermassen: „Jeder subjective Werth einer objectiven Ehre als solchen beruht offenbar auf Einbildung, denn der Schauplatz meiner Leiden und Freuden ist doch mein Kopf und nicht der Kopf Anderer, also kann es meinem Wohle und Wehe an und für sich doch Nichts nehmen oder hinzufügen, was andere Leute über mich denken, mithin kann ihre Meinung als solche für mich keinen effectiven Werth haben, folglich ist der Ehrgeiz eitel“ (S. 677). Allein wer will denn in dem Ehrgefühl und Ehrgeize den Schauplatz meiner Freuden in einen fremden Kopf verlegen? Dies freilich wäre sinnlos. Erstlich ist, um den Sachverhalt klar zu stellen, der eigentliche Ursprung der Befriedigung des Ehrgeizes mein Kopf, denn aus ihm entsprangen die Leistungen, die sich nun der Anerkennung erfreuen. Und zweitens ist auch der Schauplatz der wirklich stattfindenden Befriedigung mein Kopf, denn ich kann mich nur freuen, sofern ich noch in meiner Haut stecke. Nur der mittlere Theil in dem Processe, aus welchem schliesslich die Befriedigung des Ehrgeizes hervorgeht, fällt ausserhalb meines Kopfes: es ist dies das Anerkanntwerden meiner Leistungen von anderen Köpfen. Wäre dies ein Widerspruch, dann müsste es auch widerspruchsvoll sein, sich über das Geschenk einer Tausendguldennote zu freuen. Denn auch dies Schenken vollzieht sich ausserhalb meines Kopfes. Beides aber, das Anerkanntsein meiner Person, wie auch das Geschenk einer Tausendguldennote, muss, wenn ich mich darüber freuen können soll, in meinen Vorstellungskreis, in meinen Kopf eintreten. Es ist merkwürdig, wie ein so einfaches Verhältniss missdeutet werden kann.

Hosted by Google

f. Wissenschaftlicher und Kunstgenuss.

15. Abgesehen von den Genüssen des Gaumens sind die Genüsse, die Wissenschaft und Kunst bieten, nach Hartmann die einzigen, die eine wirklich positive Befriedigung gewähren. Doch schränkt er die Fähigkeit, Wissenschaft und Kunst rein zu geniessen, auf einen zu kleinen Kreis von Menschen ein. Wohl geben wir zu, dass sehr Viele aus Ehrgeiz, Eitelkeit oder Erwerbstrieb den Beruf zu Wissenschaft und Kunst, und ebenso den Genuss daran, affectiren. Doch ist es ein grosser Unterschied, ob Eitelkeit und Erwerbstrieb in meinem wissenschaftlichen und künstlerischen Streben nur nebenher eine Rolle spielen, oder ob ihre Befriedigung Hauptzweck, Wissenschaft und Kunst blosse Mittel hiezu sind. Im ersten Falle kann ganz wohl von einem idealen Genuss an Wissenschaft und Kunst die Rede sein. Es schadet ihm Nichts, wenn ich mich nächst dem, dass die wissenschaftliche Sache gefördert ist, auch darüber freue, dass sich diese Förderung an mich, an meinen Namen knüpft.

Am Schlimmsten ergeht es bei Hartmann den Dilettanten. Ihren Andrang zu Wissenschaften und Künsten erklärt er so, dass sie diese nicht um ihrer selbst willen suchen, sondern als bunten Flittertand, um ihre liebe Person damit aufzuputzen (S. 685). Damit thut Hartmann sicherlich einer Menge von Dilettanten Unrecht. Warum soll nicht auch in den Kopf und in das Herz der Vielen, die mehr materiellen Interessen berufsmässig zugewandt sind, das Licht des Wissens und die Wärme der Kunst, wenn auch nur wie vorüberstreifend, Eingang finden, sie mit der Ahnung von der edlen Hoheit wissenschaftlichen und künstlerischen Strebens erfüllen und sie zu dem Versuche aneifern, soviel als möglich sich den Quellen der Wahrheit und der Schönheit zu nähern? Allerdings wird der Dilettant jenen hohen Genuss nicht verspüren, den der eigentliche Mann der Wissenschaft und Kunst empfindet; schon darum nicht, weil er sich an den durch den Schweiss Anderer zu Tage geförderten Resultaten mehr mühelos und spielend erfreut. Allein ihm jeden Genuss an der Sache abzusprechen, ist unbillig; dies hiesse, ihn aller Liebe zur Sache für unfähig erklären. Warum soll aber der Kaufmann oder Fabrikant, dessen Denken und

Hosted by Google

Trachten fast ganz in der nüchternen Prosa des Materiellen und Endlichen aufgeht, nicht zeitweilig das lebhafteste, ungeheucheltste Bedürfniss fühlen, dieser austrocknenden Atmosphäre zu entfliehen und in der Beschäftigung mit dem Ideellen eine gewisse Ausgleichung jener Einseitigkeit herbeizuführen?

Hartmann schlägt ferner die Unlust, die aus dem, dem Produciren nothwendig vorangehenden Studium folgt, viel zu hoch an. Er nennt dies Studium unbequem, mühsam und wenig Freude gewährend (S. 686). Zunächst ist beim Studium der Genuss, den es gewährt, insofern es überhaupt Arbeit ist, nicht gering anzuschlagen. Die eigenthümliche Lust des Studirens aber besteht in dem Gefühl, dass der Geist gewandter und schärfer im Denken wird, dass er durch eine immer grössere Aufnahme von Inhalt sich immer inniger mit der objectiven Welt verknüpft, und dass er diesen Inhalt zu einem immer geordneteren, systematischeren Ganzen zu gestalten vermag. Selbst wenn sich der Studirende in Tausenden von zerstreuten Einzelheiten, die an sich wenig Erfreuliches bieten, herumtreiben muss, wird doch, sobald ihm nur der Blick auf das Ganze und das Gefühl des Fortschreitens nicht verloren geht, auch hier die Lust des Studirens nicht abhanden kommen. Uebrigens giebt es bekanntlich Philologenseelen, die an der Kleinigkeitskrämerei als solcher ein unendliches Gefallen finden. Ferner verhält sich der Studirende, auch ehe er zur eigentlichen Production kommt, bei Weitem nicht völlig receptiv. Er geht fast immer kritisch, prüfend, erwägend vor. Er misst das, was ihm die Bücher sagen, an der Schärfe und Entwicklungsstufe des eigenen Denkens und erfährt hierdurch die Tüchtigkeit desselben. Wer hat nicht die tiefe, stärkende Beruhigung gefühlt, wenn es ihm gelungen ist, gewichtige Einwände gegen seine Meinung, oder Zweifel, die ihn lange zerrissen, endlich glücklich zu besiegen? Wir fühlen uns dann gleichsam gerettet aus der Hand von Feinden, und Muth und Selbstvertrauen beseelt uns nach so siegreich beendigtem inneren Kampfe. Ueberhaupt aber ist das Gefühl der zunehmenden Klärung und Vertiefung unseres Denkens, der immer harmonischeren Einordnung unserer Ansichten über die verschiedenen Gegenstände in ein einziges System der Weltanschauung im höchsten Masse genussreich, und dennoch bei Weitem nicht blos an die eigentlich schöpferische wissenschaftliche Thätigkeit geknüpft.

Hosted by Google

g. Bequemlichkeit.

16. Die Bequemlichkeit gewährt nach Hartmann keine positive Lust, sondern versetzt das Bewusstsein nur auf den Bauhorizont der Empfindung (S. 692). Dies widerspricht der Erfahrung auf's Aeusserste. Die Bequemlichkeit ist nicht mit dem gleichgiltigen, völlig farblosen Daseinsgefühl verbunden, das unmittelbar in sich selbst weder die Tendenz, sich zu verneinen, noch sich zu bejahen, trägt. Wäre die Bequemlichkeit freilich etwas der Natur selbst schon Eigenes, was uns, wohin wir auch träten, immer umgäbe, so würde sie uns keine positive Lust verschaffen. Das Bequeme muss meistens aber erst künstlich hergestellt werden, es ist eigens darauf berechnet, den Menschen auf seine ruhige, sich gehen lassende Haltung, auf seine weiche, warme Umgebung, auf das ungestörte Fortgehen aller seiner Functionen, auf das Freisein von aller den Willen in Anspruch nehmenden Thätigkeit aufmerksam zu machen. Die Bequemlichkeit erhöht hierdurch das Daseinsgefühl, sie giebt ihm gleichsam einen höheren Temperaturgrad. Sie wird als etwas wahrgenommen, was uns in einen Zustand versetzt, der mit dem gewöhnlichen Zustande unseres Körpers und Geistes in günstigem Contraste steht.

Natürlich findet diese Erhebung unseres Daseinsgefühles über den Nullpunkt nur unter der Voraussetzung statt, dass der Mensch sich nicht immer in dieser künstlich hergerichteten Bequemlichkeit bewege. Dann allerdings wird ihm das Bequemlichkeitsgefühl zur Natur, und das Lusterzeugende an ihm fällt weg. Allein in den meisten Fällen kann sich der Mensch nur den kleineren Theil des Tages der Bequemlichkeit hingeben, denn von der bequemen Lage während des Schlafes fühlt er ja Nichts. Je mehr natürlich die den übrigen Theil des Tages ausfüllende Beschäftigung der Bequemlichkeit entbehren wird, um so mehr wird das ihr folgende bequeme Sichgehenlassen das Bewusstsein über den Nullpunkt der Empfindung erheben und eine eigenthümliche Behaglichkeit über unsere Seele ausgiessen. Und zwar entsteht diese Behaglichkeit nicht erst in Folge von Vergleichungen, die unsere Reflexion über den Gegensatz unseres früheren und des jetzigen Zustandes anstellt,

Hosted by Google

sondern sie ist unmittelbar mit dem Uebergange aus der Arbeit in die Bequemlichkeit verbunden.

h. Hoffnung.

17. Nachdem die mörderische Kritik Hartmann's eines der Lebensgüter nach dem andern unerbittlich in seiner Illusion oder wenigstens in seiner mehr Unlust als Lust aufweisenden Natur enthüllt hat, fällt ihr auch schliesslich die Hoffnung zum Opfer. Wie unlöslich die Hoffnung mit dem Wesen des Menschen verknüpft ist, zeigt Schiller in seinem bekannten Gedichte „Hoffnung", und Göthe nennt sie seine stille Freundin und fügt hinzu:

O, dass die erst
Mit dem Lichte des Lebens
Sich von mir wende,
Die edle Treiberin,
Trösterin, Hoffnung!

Hartmann aber handelt nur consequent, wenn er die Hoffnung verkehrt und nichtig, ja die Illusion κατ' ἐξοχήν nennt (S. 694). Denn da es nirgends einen Ueberschuss an positiver Lust giebt, so ist es natürlich ganz verkehrt, immer von Neuem, trotz aller Enttäuschungen, auf einen solchen Ueberschuss zu hoffen. Für uns wird sich die Sache doch nicht ganz so schlimm stellen. Wir haben in der Hoffnung zwei von einander wesentlich verschiedene Arten zu unterscheiden. In der ersten Art ist der Gegenstand der Hoffnung ein solcher, dass sein Eintreffen ausserhalb unserer Macht- und Einflusssphäre liegt und ebenso unserem Wissen, also gleichsam unserer theoretischen Machtsphäre, entzogen ist. Wir stehen hier einem theoretisch wie praktisch von uns unabhängigen Verlaufe gegenüber; wie wenn wir auf die glückliche Rückkehr des Kriegers oder auf einen Lotteriegewinnst hoffen. Diese Art von Hoffnung hat keinen vernünftigen Grund. Ihre Ursache liegt allein in unserer physischen und geistigen Constitution, in dem heiteren Grundtone, der unser gesammtes Gemüthsleben durchzieht. Wir haben weder die Macht, den Gegenstand unserer Hoffnung zu realisiren, noch auch die Einsicht, dass er sich von anderswoher nothwendig verwirklichen werde. Die

Hosted by Google

Hoffnung wurzelt also in Etwas, das mit dem objectiven Verlaufe, der unsere Hoffnung allein realisiren kann, absolut Nichts zu thun hat. Aus diesem Grunde wird es allerdings bei demjenigen, der sein Leben nach der Vernunft einrichtet, dahin kommen müssen, dass er sich dem Einflusse dieses seines Charakterzuges, der auf alle Gegenstände seines Interesses sein eigenes rosiges Licht überträgt, möglichst entzieht und mit Ruhe und Gleichmuth Alles, was da kommen soll, erwartet.

Ganz anders verhält es sich mit der zweiten Art von Hoffnung. Hier liegt ihr Gegenstand entweder innerhalb unserer praktischen, oder innerhalb unserer theoretischen Machtsphäre, oder innerhalb beider. Hier trägt das, was die Hoffnung hegt, zugleich die Macht in sich, ihre Realisirung entweder herbeizuführen oder zu erkennen. Auch jenes Hoffen gehört hierher, welches uns erfüllt, weil wir in Folge unserer theoretischen Weltanschauung, die allerdings nicht deutlich bewusst zu sein braucht, von dem Siege der Wahrheit, des Rechts, kurz der Idee, überzeugt sind. Mag auch dieses Hoffen der zweiten Art, sei es weil wir uns zu viel zutrauten, oder weil wir die Zeit verkannten, oder irgend ein Zufall unsere Voraussicht durchkreuzte, uns oft genug mit herbem Schmerz und bitterer Enttäuschung erfüllen, so soll es trotzdem nicht als unvernünftig fahren gelassen werden. Denn hier entspringt das Hoffen aus dem Glauben an unsere Willens- und Erkenntnisskraft, an die Macht unseres Selbst, sei es nun Gefahren und Hindernisse durch körperliche oder geistige Arbeit zu bewältigen, sei es den Lauf der Dinge einzusehen, also theoretisch zu beherrschen. In jenen Fällen aber, wo wir unsere Hoffnungen in uneigennütziger Weise auf die Zukunft der Menschheit richten, entspringt das Hoffen gar aus unserem Glauben an die Macht des Wahren, Guten und Schönen. Diese Hoffnung ist der schöne Ausdruck der an ihre eigene Verwirklichung glaubenden Vernunft, und soll darum niemals über Bord geworfen werden. Hartmann's Hauptwerk selbst ist von der Hoffnung in diesem Sinne vollständig durchdrungen, mag er auch das Weltbeste mit der Vernichtung der Welt identificiren.

Hosted by Google

C. Resultat.

Wir stehen am Ende und fürchten hier von dem Leser, der, nicht abgeschreckt durch die scheinbaren Einöden des Begriffs und die ebenso scheinbaren Irrsale der Dialektik, sich der Mühe unterzogen hat, uns bis hieher zu folgen, den Vorwurf zu hören, dass aus unseren Untersuchungen kein geschlossenes positives Resultat klar hervorleuchte, dass durch das zahlreiche kritische und historische Beiwerk der positive Ertrag unserer Arbeit verdunkelt werde. Um diesem Vorwurf einigermassen seine Berechtigung zu nehmen, seien hier in aller Kürze die Hauptpunkte dieses Ertrages zusammengestellt.

1. Das Hegel'sche System ist seinem innersten Kerne nach darauf hin angelegt, den modernen Weltbegriff des Unbewussten in seiner ganzen Fülle und allen seinen innern Unterschieden zur harmonischen Ausbildung zu bringen (I, Cap. 3, B, 7 ff.). Dagegen hat Hartmann zuerst diesen Begriff mit dem vollen Bewusstsein seiner Bedeutung ergriffen und ihn durch vielseitige inductive Begründung in das gebildete Bewusstsein unserer Zeit eingeführt (I, Cap. 3, C, 4 ff.).

2. Der Hartmann'sche Dualismus von unbewusst Logischem und unbewusstem Willen ist unhaltbar. Die Widersprüche, in welche Hartmann durch diese Theilung des Unbewussten verwickelt wird, drängen darauf hin, das Unbewusste als durchaus einheitlich, und zwar im Sinne Hegel's als energische, sich selbst realisirende unbewusste logische Idee aufzufassen (II, Cap. 2).

3. Der Hegel'sche Panlogismus ist im Stande, der pessimistischen Strömung in der modernen Philosophie vollkommen gerecht zu werden. Vermöge seines dialektischen Princips erkennt er in dem Schmerze ein nothwendiges, unentbehrliches Moment der Vernunft selbst und lässt ihn in seiner ganzen Schärfe und Tiefe als durch und durch real gelten (III, Cap. 1, B). Das pessimistische Fundamentalprincip ist durchaus unhaltbar und sich selbst aufhebend (III, Cap. 1, E); ebenso ist die Hartmann'sche empirische Begründung des Pessimismus sowohl ihrer Grundlage nach (III, Cap. 2, A), als auch im Einzelnen (III, Cap. 2, B) verfehlt.

Hosted by Google

4. Die Hegel'sche Dialektik steht der denkenden empirischen Methode durchaus nicht feindlich gegenüber. Im Gegentheile liegt es im eigentlichen Principe des Hegel-schen Systems, in Natur- und Geistesphilosophie der Hauptsache nach empirisch zu verfahren (I, Cap. 3, C, 8).

5. Das Hegel'sche System ist nicht zu schwach, um das „Dieses", die Vielheit der Einzelnen, die reale Raum- und Zeitwelt zu erreichen, kurz die Individuation begreiflich zu machen. Gerade sein Grundprincip, dass das Vollkommenste nur durch die äusserste Selbstbeschränkung, das Tiefste und Reichste nur durch das Ineinander der härtesten Widersprüche, das gediegen Harmonische nur durch die schroffste Zerrissenheit existire, macht es ihm möglich, den Zerfall der All-Einen Idee in die zahllose Menge der Individuen als der Vernunft entsprechend zu begreifen (II, Cap. 3, D).

6. Durch dasselbe Princip wird das Bewusstsein in ein solches Licht gerückt, dass seine Entstehung nicht mehr unbegreiflich bleibt, sondern als im einheitlichen Gange der ganzen Weltentwicklung liegend erscheint (II, Cap. 5).

Dem Hegel'schen Systeme ist schon so oft seine bald schadenfroh höhnende, bald mehr oder weniger anerkennende Leichenrede gehalten worden, dass Jemand, der heut zu Tage noch von seiner Lebensfähigkeit spricht, allen Grund zu der Besorgniss hat, dass er Vielen zu der Vermuthung Veranlassung geben könnte, er habe die letzten Decennien völlig verschlafen. Dennoch sprechen wir unseren Glauben an die Lebenskraft der Hegel'schen Principien aus. Wir haben gesehen, wie diese Principien wenigstens zum grossen Theile von dem neuesten philosophischen Systeme anerkannt werden, und wie sie die Kraft haben, den Pessimismus zu verdauen und sich zu assimiliren. Diese Kraft werden sie auch ihren anderen Feinden gegenüber beweisen. Am Materialismus erkennt der Hegelianer den wahren Gehalt und den Zusammenhang mit den grössten Fortschritten unserer Zeit bereitwillig an, weiss aber zugleich, dass jedes Nachdenken über Materie, Kraft, Stoff, Gesetz, Bewusstsein u. s. w. sofort in das Reich der Metaphysik hineinführt. Uebrigens ist seine Blüthezeit vorüber, und die denkenden Naturforscher erkennen, dass der Materialismus, so radical und revolutionär er sich auch gebärden mag, dennoch aus der grössten Naivetät entspringt, die den Sinnen einen wahrhaft

Hosted by Google

kindlichen Glauben entgegenbringt und, wo Probleme in Menge vorliegen, sich Alles glatt abwickeln sieht. Gefährlicher scheint dem Hegel'schen System der Darwinismus zu sein. Insoweit der Darwinismus überhaupt Descendenztheorie ist, muss sich das Hegel'sche System im Gegentheil als Verbündeten desselben bekennen. Es bekämpft ihn nur insofern, als er die Entwicklung rein äusserlich, mechanisch, durch lauter Zufälle sich zusammensetzend auffasst und sie sich blos durch die natürliche Auslese im Kampfe ums Dasein vollziehen lässt. Die Anpassung der Organismen an die umgebende Natur, die Vererbung u. s. w. machen den immanenten Zweckbegriff, durch das Auseinanderdehnen der natürlichen Processe in eine unabsehbar lange Zeit und durch die Annahme eines durch lauter Minima sich entwickelnden Fortschritts, nur scheinbar überflüssig, in Wahrheit enthalten die Hauptbegriffe des Darwinismus den Zweckbegriff versteckt in sich.

Wollte man uns aber, um den Bankerott des Hegel'schen Idealismus zu beweisen, die Zeitgeschichte vorhalten und uns einerseits das fieberhafte Jagen nach Lust und Geld, wie es im Börsenschwindel gipfelt, und andererseits das immer wachsende rothe Gespenst, die immer mehr Anhänger gewinnende „Suppenlogik mit Knödelgründen", beides im Gegensatze zu der sich doch überall offenbaren sollenden Vernunft, schildern, so kann uns weder das Eine noch das Andere erschrecken. Der Börsenschwindel ist die begrifflich nothwendige Consequenz der sich zersetzenden Periode des vulgären Liberalismus, der Auswuchs des individualistischen, selbstsüchtigen, zwar aufgeklärten und ungläubigen, zugleich aber den die Willkür aufhebenden allgemeinen Ideen feindseligen Verstandesthums. Hingegen erblicken wir in den meist noch rohen, unklaren, gewaltthätigen, elementarartigen Ausbrüchen der socialistischen Idee die Vorbereitungen des Zeitgeistes, sich eine neue Gestaltung, ein neues Bewusstsein zu geben. Wie soll sich das noch unklare, formlose Gähren der neuen Idee, bei dem masslosen Drucke der alten Gewalten, anders zeigen als in vulkanartigen Eruptionen, bei denen nicht Alles sauber und correct ablaufen kann? Die socialistische Organisation der Menschheit ist, soweit das moderne Denken wenigstens reicht, die höchste, vollendeteste Verwirklichung des Logischen, des Vernünftigen und vollkommen im Sinne der Hegel'schen Principien, nach

Hosted by Google

Hosted by Google